المسألة النسائية

فى الخطاب العربى الحديث

من التحرير إلى التحرر



د. فاطمة الزهراء أزرويل

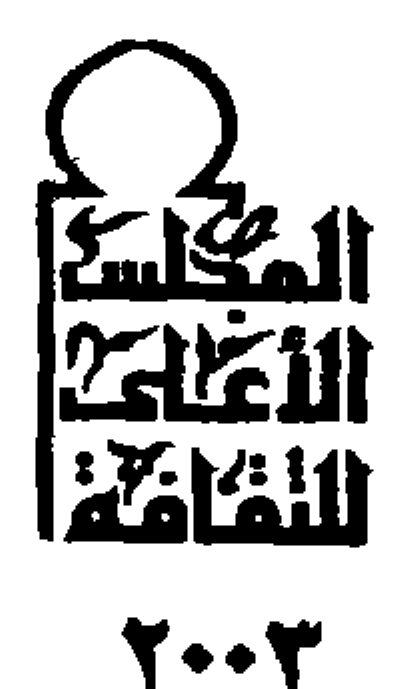
المجلس الأعلى للثقافة

إهـــــداء ٢٠٠٦
المجلس الأعلى للثقافة
القاهرة

المجلس الأعلى للثقافة
لجنة الثقافة العلمية

المسألة النسائية فى الخطاب العربى الحديث من التحرير إلى التحرر

فاطمة الزهراء أزرويل



٢٠٠٣

المجلس الأعلى للثقافة

اسم الكتاب : المسألة النسائية فى الخطاب العربى الحديث (من التحرير إلى التحرر)

اسم المؤلف : فاطمة الزهراء أزرويل

الطبعة : الأولى - القاهرة ٢٠٠٤م .

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo

Tel. : 7352396 **Fax :** 7358084

إهداء

إلى أمي ... كم أحبك وكم تعلمت منك ...

إلى فلذة الكبد ومهجة الروح ... أسامة.

إلى أخي شعيب الذى راعى وصية والدنا الحاضر فينا رغم غيابه

"علمتك لكى تعالج الفقراء"

لو كنت ركبت المركب مع كريستوف كولومب ، لما تعذر على أنا أيضًا أن أكتشف أمريكا .

ملك حفني ناصف : النسائيات - ١٩١٠ -

يا أيها المسيطر ؟ يا منتحل الوكالة علينا! إن الله جل جلاله لم يوكلك علينا، ورسوله - ﷺ - لم يوكلك ، ونحن لم نوكلك، فمن أين لك هذه الوكالة ؟

نظيرة زين الدين : السفور والحجاب - ١٩٢٨ -

مقدمة

١ - الموضوع والبواعث والأهداف :

يدور هذا البحث حول "المسألة النسائية في الخطاب العربي الحديث". لقد كان اختيار العنوان نابعًا من الاقتناع بأن "المسألة النسائية" لا تنحصر في دلالاتها على قضية أو قضايا المرأة في إطار معزول ، بل تتسع لتشمل هذه القضايا بكل تشابكاتها الواضحة والمعقدة مع مختلف البنيات المادية والفكرية ، ما دام طرحها وإبداء الآراء والموقف بشأنها ، ينبثق من هذه البنيات ويحيل عليها بالضرورة ، وما دامت تشكل محور كل مشروع مجتمعي ، الشيء الذي يفسر ارتباطها في الأقطار العربية على مدى الفترات ، بأسئلة النهضة ، أو الاستقلال والتقدم ، والأجوبة المصاغة لها .

كان اختيار مصطلح "الخطاب" لتحديد الحقل الذي تتم فيه دراسة المسألة النسائية ، نابعا من الحرص على إبراز الأهمية التي يكتسبها تفكيك وتحليل النصوص المدروسة ، وخصائصها البلاغية ، في ارتباط مع دلالاتها على الأفكار والمفاهيم والمواقف. ينطلق البحث في ذلك - دون التزام بمنهج دقيق من مناهج علوم اللسانيات - ، من المفهوم المتداول للخطاب بصفته شكلا من اللغة ، إذا أنه أطول من الجملة ولكنه أصغر من اللغة ، ومادامت اللغة كما يقول رولان بارط مؤسسة اجتماعية ونظاما للقيم في نفس الوقت[1] ، فإن الخطاب يحيل على كل ذلك حسب التصور الذي يحكم البحث .

كانت البواعث على اختيار هذا الموضوع ذاتية وموضوعية في نفس الآن ، إذا أنني أتناوله من موقعي كامرأة عربية ، معنية بمختلف المواقف التي عبر عنها الخطاب الذي أدرسه ، وبالرؤى التي ارتكز عليها منتجوه ومنتجاته ، سواء كانت ضمنية أو معلنة. إذا انطلقنا هنا من فكرة لوسيان جولدمان ، بشأن ضرورة وجود علاقة بين

الباحث (ة) فى العلوم الإنسانية وموضوعه ، ولو كانت علاقة استهجان[٢] ، يمكن القول إن علاقتى بهذا الموضوع الذى اخترته وثيقة ، لكنها تتجاوز المستوى الذاتى ، لترتبط بالاهتمام الذى أوليه للمسألة النسائية من جهة ولدراسة الخطاب من وجهة أخرى[٣] .

يظل ارتباط الباحث (ة) فى مجال العلوم الإنسانية بظروفه الذاتية حاضرا فى الموضوع الذى ينكب عليه ، لكن ، – وكما يقول إدوارد سعيد –، هناك شيء فى الوجود ، "كالمعرفة التى تكون أقل بدلا من أن تكون أكثر تحيزاً من الفرد الذى ينتجها "[٤] ، وذلك ماتمت محاولة الالتزام به قدر المستطاع فى هذا البحث .

يمكن تلخيص الأهداف من هذه المقاربة للخطاب بشأن المسألة النسائية ، فى الأسئلة التالية التى تمت محاولة الإجابة عليها : ما هى الأعمال التى تشكل محطات رئيسية بهذا الشأن فى الساحة العربية المشرقية والمغاربية ؟ ما هى أشكال المقاربة فيها من فترة إلى أخرى ومن قطر إلى آخر ، وما هى نقط التواصل أو القطيعة – إذا ما وجدت – بينها ؟ ما هى المفاهيم والتصورات والمواقف التى صاغتها والرؤى التى تضمنتها ؟ ما هى العوامل التى أحاطت بإنتاجها ، وساهمت بقدر فى تشكيل رؤاها ، على اختلاف مستوياتها ، الذاتية ، والاجتماعية ، والسياسية ، والثقافية بشكل عام. وكيف تفاعلت مع هذه العوامل ؟ ما هى المراجعيات التى اعتمدتها من خلال حضورها الظاهر أو الضمنى فى النصوص ذاتها ؟. أخيراً ، ما هو الإسهام النسائى فيها ؟ وهل استطاع أن يصوغ مواقف نوعية ورؤى متميزة ، عن تلك التى سادت فى الكتابات التى أنتجها الرجل ؟ أم العكس ؟

كانت البواعث على طرح هذه الأسئلة متعددة نذكر منها :

أولاً : تبين نوعية إدراك منتجات ومنتجى أشكال الخطابات المدروسة للمسألة النسائية ، ومقاربتهم إياها ، والمواقف التى أبدوها بشأنها من مواقع مختلفة وفى فترات متباعدة ، ومدى وعيهم بخصوصيتها ضمن بقية القضايا المطروحة فى الساحة من جهة ، وارتباطاتها المتشابكة بتلك القضايا من جهة أخرى .

ثانيًا : إلقاء الضوء على المفاهيم والتصورات والمشاريع التى صاغتها الأعمال المدروسة ، طيلة فترة تتجاوز المائة عام بشأن المسألة النسائية بصرف النظر عن توفر شروط تحققها ، أم انعدامها فى الواقع الفعلى. وفى إطار ذلك ، الإلمام بوجهات النظر النسائية ، التى واكبت الخطاب العربى الحديث ، منذ انبثاقه فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، غير أنها لم تلق اهتماما فى أغلب ما نشر فى الساحة العربية عن الموضوع ، رغم كونها فرضت نفسها على المعاصرين لها من كل التوجهات .

ثالثًا : التوصل إلى فهم الرؤية التى تضمنتها الأعمال المعنية للمجتمعات التى أنتجت فى سياقاتها ، ولشروط التغيير فيها ، والمرجعيات التى ساهمت فى تشكل تلك الرؤية ، والآفاق التى رسمتها للتغيير ، أو الحدود التى قيدتها على مستوى التصور ، وحالت بينها وبين طرح بدائل كفيلة باستحداث ذلك التغيير فى الأوضاع السائدة فى مجتمعاتها ، ومن ضمنها أوضاع النساء. يتعلق الأمر هنا بتقييم إسهام فئة من النخبة العربية المثقفة ، خلال تأسيس وصيرورة الفكر العربى الحديث ، انطلاقا من طرحها للمسألة النسائية ، والأدوار التى اضطلعت بها فى ذلك من مواقع مختلفة ، ونجاعة أو محدودية تلك الأدوار .

٢ - المتن والفترة الزمنية :

يمثل اختيار نقطة البداية فى كل بحث مشكلا مطروحا على الباحث (ة) ، لأن عملية اختيار النصوص التى تشكل متن البحث - بصرف النظر عن طبيعة تلك النصوص - ، ليست عشوائية بقدر ما ترتبط وثيق الارتباط بالأهداف المتوخاة من دراستها ، وبالنتائج المأمول التوصل إليها. وعيا بهذه الحيثية ، تم اختيار مجموعة من الأعمال تشكل عينة تمثيلية دالة بقوة على الفترات التى ظهرت فيها ، بل يمكن القول إنها كانت محطات رئيسية فى الطرح الذى عرفته المسألة النسائية ، خلال صيرورة الفكر العربى الحديث ، مع العلم أن بعضها لم ينل القدر الذى يستحقه من الاهتمام ، فى أغلب الدراسات التى كتبت حول الموضوع .

من هذا المنطلق ، تناول البحث أشكالا شتى من الخطاب تنتمى إلى حقل العلوم الإنسانية ، مع استثناء النصوص الإبداعية التى تتسم بطابعها التخيلى(٥) ، وتفرض مقاربة نوعية ، وكذلك أهدافا ليست من صلب هذا البحث .

تتحدد نقطة البداية بالنسبة للفترة الزمنية التى يغطيها البحث فى سنة ١٨٣٤ ، التى ظهر فيها كتاب رفاعة رافع الطهطاوى "تخليص الإبريز فى تلخيص باريز"، وتمتد إلى سنة ١٩٤٨ ، التى صدر فيها آخر عمل يتناوله البحث ، وهو كتاب "النقد الذاتى لعلال الفاسى". بين التاريخين وقع الاختيار على أعمال تنتمى إلى مشرق العالم العربى ومغربه – مصر ولبنان وسوريا وتونس والمغرب–، أنتجتها مجموعة من النساء والرجال حول المسألة النسائية ، فى حقول اهتماماتهم المتعددة ، وذلك ما يفسر تنوع النصوص ، بين سرد للرحلة ، ومقالات ، وأبحاث اجتماعية فى الموضوع ، أو تلك التى تندرج فى إطار الخطاب السياسى بطريقة مباشرة ، أو تنتمى إلى حقل التأويل فى المجال الدينى ، مع العلم أن هذا التصنيف لا ينطبق على معظمها بدقة ، لأنها غالباً ما تناولت هذه الأبعاد جميعها .

٣ – منهجية البحث :

يمكن اختزال تعريف المنهج فى مجال العلوم الإنسانية ، بأنه الطريقة الإجرائية فى مقاربة النصوص المدروسة ، اعتمادا على رؤية ينطلق منها الباحث (ة) بشأن المعرفة وشروط إنتاجها بشكل عام. كانت الرؤية التى تحكمت فى مقاربة تلك الأشكال من الخطاب تتمثل فى أهمية التحليل النصى ، كمدخل لا غنى عنه لتفكيك المفاهيم واستخلاص المواقف والرؤى من جهة ، وفى ارتباط الدلالات التى يتم التوصل إليها ، بسيقاتها الذاتية والموضوعية من جهة أخرى ، وهو ارتباط بعيد عن التصور الوضعى لهذه العلاقة ، التى يصعب على الباحث (ة) أحياناً كثيرة ، تبين وشائجها البالغة التعقيد والتشابك .

لقد حددت هذه الرؤية التعامل مع النصوص المدروسة ، حيث تمت محاولة تحليلها تحليلا نصيا حسب الشكل الذى وردت به ، وذلك ما فرض الاهتمام بتفكيك

المفاهيم ، وبخصائص الخطاب ، وأدائه البلاغي في الحدود التي يرسمها الموضوع ، ورصد التحاور أو التعارض بين النصوص المدروسة ، ومحاولة تبين المرجعيات المختلفة التي استندت إليها. إضافة إلى الإلمام بالسياقات الاجتماعية ، والاقتصادية ، والسياسة والفكرية ، مع الاستفادة في هذا الجانب من بعض مكتسبات العلوم الإنسانية والاجتماعية . تمثلت هذه الاستفادة بالأساس ، في الرجوع إلى السيرة الشخصية لمنتج (ة) الخطاب بالقدر الذي تمكن فيه من إضاءته ، وإلى السياقات المذكورة والأبعاد التي يكشفها الخطاب منها ، أو التي تشكل مكوناته. لعل المفاهيم التي كانت أكثر من غيرها حضوراً في هذه المقاربة للنصوص ، من حيث ارتباطها بسياقاتها هي :

* رؤية العالم بالمعنى الذي قال به لوكاش ، وطوره جولدمان وطبقه ، في تحليل الأعمال الإبداعية ، أو تلك التي تنتمي إلى مجال العلوم الإنسانية ، أي الوعي الضمني الذي يتم التوصل إليه من خلال تحليل الخطاب ، والذي قد لا يساير بالضرورة ما يعلنه منتج الخطاب من قناعات خارج إطار الكتابة (٦) .

*الثقافة بمعناها الأنثروبولوجي الواسع الذي يتجاوز المكتوب ليشمل كل الرموز والممارسات في الواقع والذهنيات(٧) . لقد أسعف هذا المفهوم البحث في لمس الجوانب الدالة على تأثيره في الأعمال المدروسة من جهة ، وفي فهم أبعاده بالنسبة للمواقف والرؤى المعبر عنها من جهة أخرى ، وأيضاً في تبين المرجعيات الثقافية المختلفة التي تتقاطع في الخطاب من مواقع شتى .

* النظام الأبوي بالمعنى الذي عالجه به هشام شرابي في دراسة إشكالية التخلف في المجتمع العربي(٨) . لقد تمت الاستعانة بهذا المفهوم على فهم بنيات هذا النظام المادية والفكرية ، وهو نظام تتمثل أبرز خصائصه في علاقات السلطة القمعية السائدة فيه على جميع المستويات ، ومن بينها علاقة الرجال بالنساء ، التي تقوم على الهيمنة الذكورية ، لأن هذا المجتمع كما يقول هشام شرابي "لا يعرف كيف يعرف ذاته إلا بصيغة الذكورية وصفتها "(٩) . كما أن هذا النظام الاجتماعي التقليدي في رأي نفس الباحث ، قد عرف قدراً من التحديث كان مفروضا من الخارج أكثر من نابعاً منه تطور في بنياته الداخلية ، بفعل الاحتلال الأجنبي وما تلاه من هيمنة ثقافية. كانت الاستفادة من هذا التحليل ضرورية لفهم الواقع الذي تصفه الخطابات من جهة ، وللنفاذ إلى

بعض المواقف المعلنة بشأن المسألة النسائية ، على ضوء التوجهات الفكرية التى سادت منذ القرن التاسع عشر فى المجتمع العربى الأبوى ، من جهة أخرى .

* السياق التاريخى بكل مستوياته الاجتماعية ، والسياسية ، والاقتصادية ، والفكرية ، التى يتفاعل الخطاب معها ، وتسعف معرفتها فى تحليله وفهمه ، مع العلم أن السياق المعنى ، يختلف من نص إلى آخر كما هو مبين فى البحث .

كانت الأولولية ضمن ذلك كله لتحليل الخطاب من الداخل ، وهذا الأساس المنهجى ، هو الذى أملى التعامل مع النصوص التى فرضت خصوصياتها مداخل متنوعة إليها ، كالبدء بالأحكام التى صدرت فى حق الخطاب أو منتجه - منتجته - ، أو بالسيرة الشخصية ، أو بفقرات من العمل المدروس ... لقد كان هذا الأساس المنهجى نابعًا من الرغبة فى تجنب التصنيفات والأحكام الجاهزة ، التى تمت ملاحظتها فى عدد من المؤلفات المنشورة حول موضوع المرأة فى الكتابات العربية ، وفى الانتهاء إلى خلاصات نابعة من الخطاب ذاته ، وليست مجرد أحكام مسبقة أو مفروضة عليه .

٤ - أقسام البحث وفصوله :

ينقسم البحث إلى ثلاثة أقسام وخلاصة . وهو تقسيم فرضته الأعمال المدروسة ، والموقع الذى احتلته منذ انبثاق الطرح بشأن الموضوع فى الساحة العربية .

يهتم القسم الأول بالمرحلة التى يمكن اعتبارها تأسيسية بالنسبة للمسألة النسائية فى الخطاب العربى الحديث ، ويشمل فصلين يتعلق أولهما بخطاب الطهطاوى ، والثانى بخطاب محمد عبده .

نتبين من خلال قراءة كتاب الطهطاوى "تخليص الإبريز فى تلخيص باريز" ، الذى صدر سنة ١٨٣٤ ، أهميته كخطاب تأسيسى فى المسألة النسائية بالعالم العربى ، لكونه نقل خلال تلك الفترة المبكرة من تاريخ العرب الحديث ، نظرة جديدة بشأن المرأة ، مرر عبرها إلى عالم المفكر فيه لدى المتلقى ، مفاهيم وتصورات مغايرة لتلك التى كانت سائدة فى مجتمعه . إضافة إلى ذلك ، تم اعتبار خطاب محمد عبده ، إسهامًا

تأسيسيًا ينضاف إلى إسهام الطهطاوى ، رغم العقود التى تفصل بينهما ، بما أنه هدف إلى توفير سند لحقوق النساء ، من داخل المرجعية الدينية ، ارتكازًا على الاجتهاد .

يتعلق القسم الثانى بإسهام الرجال من المثقفين العرب فى المسألة النسائية بعد المرحلة التأسيسية ، وهو يحمل عنوان "خطاب التحرير" ، ويشتمل على أربعة فصول ، تناولت خطاب كل من قاسم أمين ، والطاهر الحداد ، ومحمد الحجوى ، وعلال الفاسى .

يتمحور القسم الثالث حول الخطاب الذى أنتجته المثقفات من النساء العربيات ، ويحمل عنوان "خطاب التحرر" ، ويضم تمهيداً وأربعة فصول تخص خطاب كل من : المجلات النسائية التى يعود ظهورها فى المشرق إلى سنة ١٨٩٢ ، وزينب فواز ، وملك حفنى ناصف ، ونظيرة زين الدين . قبل الانتهاء إلى خاتمة البحث والخلاصات .

لم يكن الحافز على هذا التقسيم الذى خضع له البحث ، هو التمييز بين إسهامى الرجل والنساء ، بقدر ما كان يتمثل فى الرغبة فى إغناء المقاربة وتبين نوعية الطرح والمواقف ، وكشف وجهات نظر النساء فى القضايا المطروحة عليهن وعلى الساحة العربية ، وهى وجهات نظر سادها النسيان ، إذا ما قورنت بالاهتمام الذى أولاه ويوليه أغلب الباحثين والباحثات ، لإسهام الرجال وخاصة منهم قاسم أمين ، الذى سبقه أو عاصره خطاب نسائى متميز تناوله البحث بالتحليل .

٥ - الصعوبات وحدود البحث :

لم يخل إعداد هذا البحث من صعوبات ، كان بعضها منهجيًا ، وبعضها الآخر متعلقا بالمتن الذى قاربه من النصوص ، ثم بالمراجع المتوفرة فيه .

تمثلت الصعوبة الأولى فى نوعية المقاربة المنهجية التى يقع عليها الاختيار. كان السؤال المطروح هو : هل يجب تفكيك المفاهيم فى كل الأعمال المدروسة وتجميعها فى فصول يدور كل منها حول مفهوم معين ؟، وهو منهج يمكن تبين صعوباته ونجاعته ومحدوديته فى نفس الآن ، لأنه ينطلق أساسًا من عملية شاقة لتجميع المفاهيم من

نصوص كثيرة ، وينكب عليها وعلى مرتكزاتها النظرية ، ولكنه لا يخلو من قصور في إلقاء الضوء على الخطاب ، بصفته نتاجا يحمل سمات منتجه وتميزه ، بل يبخسه حقه ، خاصة عندما يتعلق الأمر بإسهام متميز يتعدى شكل المقالة إلى الكتاب ، كما هو الشأن بالنسبة لأغلب الأعمال التي تمت مقاربتها في هذا البحث. لقد كانت هذه الاعتبارات وراء تقسيم البحث إلى فصول ، يتناول كل منها خطاباً معينا. يعود هذا الاختيار إلى تنوع الخطابات المدروسة ، وخصوصية السياقات التي أطرتها فيما يخص الفترة التاريخية ، والانتماء القطري ، وكذلك الاختلاف بينها في التوجه والرؤية .

تمثلت إحدى الصعوبات الإضافية التي صادفت هذا البحث ، في العثور على بعض المصادر التي تكاد تكون مفقودة الآن . يتعلق الأمر أساسا بالمقالات التي نشرت في المجلات النسائية ، أو في بعض الصحف والمجلات التي كانت تصدر قبل تأسيس النساء لمجلاتهن ابتداء من سنة ١٨٩٢ ، والتي لا تتوفر أغلب نسخها في الخزانات العربية. وقد تمكنت من تدارك هذا النقص بواسطة بعض المؤلفات التي تضمنت عددا لا يستهان به من المقالات ، كما عثرت على عدد آخر منها ضمن كتب التراجم ، وقد تمت الإشارة إلى ذلك في فهرس المصادر. في حين ، أسعفتني إعادة نشر بعض الأعمال النسائية خلال السنوات الأخيرة ، من طرف الباحثات العربيات في كل من القاهرة وبيروت ، في الحصول على كتابي ملك حفني ناصف "النسائيات" ، الذي صدر سنة ١٩١٠ ، وكتاب نظيرة زين الدين "السفور والحجاب" ، الذي يعدوو نشره إلى سنة ١٩٢٨ .

شكلت المراجع هي الأخرى إحدى الصعوبات خلال تحضير هذا البحث ، يعود ذلك إلى ندرة الأعمال الأكاديمية في الموضوع ، وتفرض الندرة نفسها بشكل خاص إذا ما تعلق الأمر بالكتابات التي لا تنتمي إلى المشرق ، وتنطبق بشكل أكبر على الكتابات النسائية التي تمت مقاربتها .

لعل الملاحظة الرئيسية بشأن أغلب المؤلفات المنشورة التي تناولت موضوع المرأة كما ينعته أغلبها ، يمكن في ارتكازها على الأحكام المسبقة والتصنيفات الجاهزة التي تترتب عنها ، كما هو مبين في أماكن عديدة من البحث. لقد عملت قدر المستطاع على

أن تتسم قراءة النصوص المدروسة بالموضوعية ، فى إطار ارتباطها بسياقاتها ، وكانت بعض الأبحاث التى نشرتها باحثات عربيات مختصات فى الدراسات النسائية ، باللغة الإنجليزية قبل أن تترجم إلى اللغة العربية ، خير معين لهذا البحث على الإلمام بالواقع النسائى العربى وصيرورته فى المشرق ، والجدل الذى دار بشأنه ، ومختلف الفاعلين والفاعلات فيه .

كان هذا البحث ثمرة لتلك الرحلة بين المصادر والمراجع ، ويمكن القول بأن إضافته تتمثل فى محاولة تحليل الخطاب بشأن المسألة النسائية ، من خلال أهم الإسهامات التى ظهرت فى الساحة العربية المشرقية والمغاربية ، خلال فترة تربو على القرن ، كما يتمثل جانب من هذه الإضافة ، فى مواكبة الخطاب النسائى منذ تأسيسه ، وخلال صيرورته حتى الثلاثينيات من القرن الماضى ، وهو خطاب لا زال مغيبا فى الساحة العربية لحد الآن .

لا شك أن البحث ظل قاصراً عن الإحاطة بالمسار الذى عرفه طرح المسألة النسائية لاحقًا ، وهو بذلك يحتاج إلى تكملة لا تتسع لها صفحاته ، لأنها تتطلب الإلمام بسياقات مغايرة ، وتفرض أنواعا أخرى من المقاربة. تتم الإحالة هنا ، على المسار الذى عرفته الحركة النسائية منذ العشرينيات من القرن الماضى ، فى مصر على الأخص ، والمطالب التى طرحتها ، ونوعية العلاقة بينها وبين الوعى النسائى الذى عبر عنه الخطاب المدروس. كما أن البحث ظل قاصراً عن دراسة الخطاب النسائى العربى المعاصر ، الذى أنتجته باحثات تناولن المسألة النسائية ، من خلال مقاربات ورؤى فرضتها عوامل ذاتية وموضوعية ، مغايرة لتلك التى تمت الإحاطة بها ، دون إغفال الطرح الذى تقول به التوجهات الأصولية والنساء المنتميات إليها بشأن المسألة النسائية. وكلها مواضيع تسجل النقص فى هذا البحث ، وإمكانيات تجاوزه فى أبحاث لاحقة .

أود فى نهاية هذا التقديم ، أن أشكر كل من ساعدنى فى إنجاز هذا البحث ، وبالأخص أستاذى د. عبد الغنى أبو العزم الذى قام بالإشراف عليه. لقد كانت إرشاداته خير موجه لى على تبين الأخطاء المنهجية وتلافيها ، وكان المجهود الذى بذله

فى قراءة البحث وتصحيحه وراء تجنبه الكثير من السلبيات ، كما أننى استفدت بالغ الاستفادة من أطروحته التى تقدم بها لنيل دكتوراه السلك الثالث من جامعة السوربون بباريس ، وهى تمثل عملاً منهجيًا علميًا جادًا حول المرأة فى الفكر العربى الإسلامى ، يتسم بشمولية وغزارة فى المعلومات ، نادرًا ما نعثر عليهما فى المراجع الخاصة بهذا الموضوع. أشكره لكونه مكننى من الاطلاع عليها ، كما أعرب له عن بالغ امتنانى لما أمدنى به من مراجع استعنت بها فى هذا البحث ، ولمؤازرته المعنوية لى خلال إنجازه .

الهوامش

(١) أنظر :

Roland Barthe, Le degré zéro de l'écriture, les Editions du Seuil, Paris,1972

ص ١١ وما بعدها .

Roland Barthe, Le plaisir du texte T, Collection Tel Quel, Paris, 1971

(٢) أنظر :

Goldman, Lucien: Le structuralisme Génétique, Denoel /Gonthier, Paris 1977 .

ص ١٩ وما بعدها .

(٣) حضرت شهادة نيل دبلوم الدراسات العليا حول مفاهيم نقد الرواية بالمغرب ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، عين الشرق ، الدار البيضاء ، ١٩٨٧

(٤) إدوارد سعيد ، الاستشراق ، ترجمة : كمال أبو ديب ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٤ ، ص ٤٥

(٥) يتمثل الباعث على إبداء هذه الملاحظة ، في كون بعض المؤلفات العربية التي اهتمت بالكتابات عن المرأة في العالم العربي ، جمعت بين الأعمال الفكرية والإبداعية. أنظر مثلا : بو علي ياسين ، حقوق المرأة في الكتابة العربية منذ عصر النهضة ، دار الطليعة الجديدة ، دمشق ، ١٩٩٨ . انظر كذلك : خالدة سعيد ، المرأة ، التحرر ، الإبداع ، الفنك ، الدار البيضاء ، ١٩٩١

(٦) أنظر :

Lucien Goldmann, Lukacs - Georgy, Encycloédie Universalis

المجلد العاشر ، ص ١٣٨ - ١٤٠

Lucien Goldmann, Marxisme et sciences humaines, Gallimard, Paris, 1970

من ص ٥٧ - ١٤٧ .

Lucien Goldmann,Pour une sociologie du roman, Gallimard, Paris, 1964

ص ٨٩ ، ٩٠

Goerges Lukacs, Signification présente du réalisme critique, traduit de l'allemand par Maurice de Cadillac, Gallimard, Paris, 1960

ص. ١٦، ٢٩، ١٣٩، ١٩٦ .

(٧) أنظر :

– أنور عبد الملك ، دراسات فى الثقافة الوطنية ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٧ ، ص ٢٠٠ وما بعدها .

– عبد الله العروى ، ثقافتنا فى ضوء التاريخ ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، ١٩٩٦ ، ص ١٧٢ وما بعدها .

(٨) اعتمدت على مؤلفاته المذكورة فى لائحة المراجع وخاصة منها : النظام الأبوى وإشكالية تخلف المجتمع العربى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٣ ، الطبعة الثانية . انظر أيضًا : حلم بركات ، المجتمع العربى المعاصر ، بحث استطلاع اجتماعى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٤ . يحدد المؤلف فى الفصل السادس من كتابه خصائص الأسرة العربية البنيوية ، ومن ضمنها الأبوية .

(٩) هشام شرابى ، ن . م . س ، ص ١٦

القسم الأول

التأسيس



الفصل الأول

نظرة جديدة إلى المرأة

خطاب الطهطاوى

أى رحلة تلك التى قذفت – صدفة – بشاب أزهرى إلى عاصمة النور باريس ، لتغير مساره وتجعل منه مثقفا لعب دورًا هامًا فى الفكر العربى الحديث ؟ يمكن القول منذ البداية إنه ، "إذا كان هناك من رحالة سعيد فهو بدون نقاش هذا الأزهرى الشاب المنحدر من صعيد مصر ، الذى عين بالصدفة تقريبا كواعظ للأفندية العثمانيين الذين بعث بهم محمد على إلى باريس ، لاكتساب المؤهلات الحديثة الضرورية لسير الدولة والإدارة التى كان بصدد بنائها[١].

قضى الطهطاوى (١٨٠١–١٨٧٣) خمس سنوات فى فرنسا (١٨٢٦–١٨٣١). كانت الانطلاقة حينما اقترح الشيخ حسن العطار ، الأستاذ الأزهرى المعروف بانفتاحه "على شىء من علوم أوروبا"[٢] ، على حاكم مصر محمد على ، أن يكون الطالب الأزهرى رفعت رافع الطهطارى،" إماما لأول بعثة أرسلها للدراسة فى باريس[٣] ، قصد تكوين إداريين وتقنيين أكفاء يعتمد عليهم فى بناء مشروع دولته الحديثة. لكن الإمام أفلح أكثر من طلاب البعثة حسب ما يبدو ، إذا أن مسيرته المتميزة ستبدأ من هذه الرحلة التى أثمرت عملا هامًا ، هو "تخليص الإبريز فى تلخيص باريز"، الذى أصدره سنة ١٨٣٤ .

يشكل العمل المذكور نصًا سابقًا لعصره ، وقد أولاه الباحثون العرب وغير العرب اهتمامًا بالغًا ، نظرًا للدور الريادى الذى لعبه فى اختراق المنظومات الفكرية السائدة

فى العالم العربى المسلم قبله ، بنقل ما شاهده وعايشه من عادات ، وما استطاع أن يستوعبه من قيم وأفكار تنتمى إلى أوروبا المتقدمة ، ممثلة فى المجتمع الفرنسى. إنها "مغامرة ثقافية خاضها مصرى شاب متشبع بالثقافة العربية الإسلامية ، قذف به من القرون الوسطى ... إلى مركز الحضارة الحديثة ، حيث يعى جذوره العميقة ، ويعيد تعريف ذاته ، ويخطط لمستقبل بلاده(٤). لقد "قضى خمس سنوات فى ربوع باريس ، وتكون تكوينا لغويًا وعلميًا ، وعاد إلى بلاده متشبعًا بأفكار جديدة وممتلئا بثقافة واسعة ، ومتحمسا لنقل العلوم التى تزود بها ، وإشاعتها بين مواطنيه(٥).

أثمرت المغامرة المعنية حصيلة من الأفكار والمفاهيم فى المجال السياسى على الأخص ، كانت ذات تأثير عميق على الساحة الفكرية المصرية ، أصبح معها الطهطاوى "منظرا للأمة المصرية" ، تمثل دوره الأساسى فى" إدخال مبادئ الثورة الفرنسية إلى النهضة الوطنية الحديثة" ، بل إنه فى رأى لويس عوض ، "كان أكبر قوة ثقافية فى مصر طوال القرن التاسع عشر ، وربما تجاوز تأثيره مصر إلى غيرها من البلاد العربية"(٦).

فى ثنايا هذا العمل - التنويرى - ، كانت بداية طرح المسألة النسائية فى الخطاب العربى الحديث ، وضمنه أيضًا تأسست رؤية مغايرة للمرأة ، عن تلك التى كانت سائدة فى المجتمع المصرى ، وغيره من المجتمعات العربية. من هنا وانطلاقا من هذا المنظور ، وقع الاختيار على كتابه "تخليص الإبريز" دون باقى مؤلفات الطهطاوى اللاحقة ، وخاصة منها "المرشد الأمين للبنات والبنين" ، الذى تحدث فيه عن تعليم البنات ، وعن ضرورة منحهن نفس الفرص التى يستفيد منها الذكور فى هذا المجال. يعود ذلك لاعتبارات عدة منها " أن تعليم المرأة خلال الفترة التى أصدر فيها الطهطاوى الكتاب المذكور أى سنة ١٨٦٢ ، كان موضوعا مطروقا فى كتابات عدة بمصر والشام ، كما ستتم الإشارة إلى ذلك لاحقا ، ومنها أيضًا ، أن هذا التعليم أصبح واقعا يفرض نفسه - وإن بشكل محدود - ، فى الشام ومصر على السواء ، منذ الثلاثينيات من القرن التاسع عشر .

إذا كان تعليم البنات قد نبع فى الشام بفعل مبادرات المبشرين[٧]، فإنه فى مصر كان مسعى تود الدولة المصرية تحقيقه ، استجابة للحاجات الجديدة ، فى إطار التحولات الاجتماعية والاقتصادية التى واكبتها حركة تمدن منذ فترة حكم محمد على ، ولأدل على ذلك ، من أن الطهطاوى كتب "المرشد الأمين" بتكليف من الحكومة المصرية خلال عهد الخديوى إسماعيل. لهذه الاعتبارات ، يكتسى "تخليص الإبريز" أهميته كنص مؤسس فى طرح المسألة النسائية ، حيث نقل إلى حقل المفكر فيه لدى المتلقى واقعا نسويا مغايرا ، وأوضاعا مختلفة عن تلك التى عهدها فى مجتمعه. لهذه الاعتبارات أيضًا ، يعتمد هذا البحث موقفًا مخالفا من بعض الأحكام التى ترى فى خطابه طرحا مكتملا للمسألة النسائية ، وتعتبره أبا لتحرير المرأة المصرية ، "تحمل مسؤولية الدعوة للسفور وتحرير المرأة فى المجتمع المصرى ، قبل قاسم أمين بنحو ستين سنة "[٨].

عاش الطهطاوى تجربة الاختلاف كما عاشها العديد من العرب الذين زاروا أوروبا منذ القرن الثامن عشر ، والذين كتبوا رحلات رأوها فرصا سانحة "للإطراء أو الهجاء" ، وقد يكون من ضمن هؤلاء ، "مصلح متنور يستوحى من تنظيمات أوروبا العادلة ، حلولا للمشكلات الطارئة على مجتمعه" ، حسب تعبير عبد الله العروى[٩] أثمرت مهمة التنوير هذه ما يمكن أن نعتبره عقدا بين الطهطاوى بصفته مرسل خطاب وبين متلقيه ، وهو ما ننعته بميثاق الرحلة الذى يحمل الخطاب رسالة "إيقاظ ديار الإسلام"[١٠] ، ويلزم الكاتب بنقل ما شاهده من جديد لدى الآخر ، الشىء الذى يؤدى به ضمنيا إلى إعادة النظر فى ذاته .

لعل أهم خصائص كتب الرحلات فى الأدبيات العربية القديمة والحديثة على السواء - ومن ضمنها تخليص الإبريز - ، تتمثل فى وفرة المعلومات التى تقدمها عن البلدان الأجنبية ، وعن مجتمعاتها وثقافاتها ، من وجهة نظر الرحالة العرب نحو الشعوب الأجنبية ، أى أنها تحتوى مادة تاريخية وإثنولوجية هامة بشأن عادات وطبائع تلك الشعوب ، كما وصفها ساردو الرحلات[١١]. غير أن أهم ما يميز سرد الرحلة عن التاريخ أو البحث الإثنولوجى ، يتمثل فى الجانب الذاتى الذى يتجلى من خلال الحكى الشخصى .

يمكن القول بأن أهمية كتاب الطهطاوى تنبع - فى جانب منها - ، من استيفائه لشروط سرد الرحلة كنوع أدبى ، لأنّه حافظ على قدر من التوازن بين الذات والموضوع ، وهو تـوازن ضرورى لاستكمال خصائص النوع المذكور ، إذ أن "أهم خاصية فى سرد الرحلة تكمن فى نوع من التوازن بين الذات الملاحظة (بكسر الحاء) والموضوع الملاحظ، ذلك ما تعنيه عبارة "سرد الرحلة": سرد ، أى حكى شخصى وليس وصفا موضوعيا ، ولكنه أيضا رحلة ، أى إطار وظروف خارجية عن الذات. وفى حالة عدم توفر هذين المكونين يتم الانتقال من النوع الأدبى المعنى إلى نوع آخر". ينتهى تودوروف إلى تلخيص حدود سرد الرحلة كنوع أدبي فى كونه يجمع بين العلم والسيرة الذاتية ، ويتغذى من التداخل بينهما : "إذا اكتفى الكاتب بالحديث عن ذاته ، سنكون أيضا قد خرجنا من دائرة النوع ، تتمثل الحدود فى العلم من جهة ، والسيرة الذاتية من جهة أخرى ، إن سرد الرحلة يكون من خلال التداخل بين الاثنين"(١٢).

أثمر هذا التداخل بين الذات والموضوع فى كتاب رحلة الطهطاوى مقارنات كثيرة ، مستمدة من واقع الذات الواصفة والواقع الموصوف - الغريب - عنها ، الذى شكل مكونا أساسيا فى عملية إنتاج المعنى ، ولذلك حفل العمل بثنائيات عديدة ، ابتداء من المسيحية والإسلام ، والعقل والإيمان ، والحداثة والأصالة ، وصولا إلى المرأة الفرنسية (الأوروبية) ، والمرأة المصرية (العربية المسلمة). وكلها تعكس الاختلاف بين مجالين ، وثقافتين ، ونسقين من العادات والأخلاق ، ترتبط بهما تصورات متباينة للعالم ، والتاريخ ، والسياسة ، والواقع. ضمن ذلك كله نقل الطهطاوى صورة مغايرة لما كان سائدا حينها فى مجتمعه عن المرأة، والنسق الاجتماعى الذى يحدد وضعها ، وكذا العلاقات بين الجنسين وأدوارهما. ومن خلال هذه الصورة ، يتجلى دوره التأسيسى فى الخطاب العربى الحديث ، المتعلق بالمسألة النسائية .

١ - واقع مغاير يقتحم دائرة المفكر فيه :

تجلى النمط النسوى الأوروبى فى هذا الخطاب مجسدا للاختلاف عن نمط المرأة العربية المسلمة ، ذلك أنه المرأة فى المجتمع الفرنسى كما عاينه الطهطاوى ، فى نهاية

العشرينيات من القرن التاسع عشر ، تعلمت واختلطت بالرجل واقتحمت مجال العمل ، وحظيت بالاحترام فى المجال العام ، وكلها أدوار وعلاقات وتمثلات ، لا عهد للمرأة وللمجتمع العربى بها آنذاك .

كان تقديم هذا النمط عبر تفاصيل ضافية ، وبصيغة موضوعية أبعد ما تكون عن الرفض أو التحيز. لقد كانت نظرة الطهطاوى "نظرة مراقب مدقق لا نظرة غريب مصلح"[١٣] ، كما كانت بمثابة تأسيس لنظرة جديدة إلى المرأة فى المجتمع العربى ، قياس إلى تلك التى كانت سائدة فيه. ويمكن اعتبار هذه النظرة محور الرسالة التى يتضمنها الخطاب – فى إطار الجانب المتعلق منه بالمرأة –، بصرف النظر عن مقدار ملاءمتها أم لا ، لما هو متحقق فى الواقع الفعلى آنذاك ، أو عن إمكانيات تحققه بشأن وضع المرأة فى المجتمع المصرى ، أو فى غيره من المجتمعات العربية .

نقل الطهطاوى إلى اللغة العربية ، ومن ثم إلى نسق التمثلات لدى من يتكلمونها أفكاراً جديدة ، بشأن السلطة ، وعلاقة الحاكم بالمحكوم ، وحرية الفرد وحقوقه[١٤] ، وقد جهد فى إيجاد الصيغ الملائمة للتعبير عن ذلك ، حيث "اختط لنفسه ولمدرسته فى القاموس اللغوى خطة تقوم على استعمال اللفظ العربى الفصيح ، فإن لم يوجد فاللفظ الدارج ، فإن ضاق الاثنان فاللفظ الأجنبى معربا"[١٥]. أدى هذا المجهود إلى تقديم صورة تتخللها الكثير من التفاصيل عن الحضارة الفرنسية خلال القرن التاسع عشر ، سواء تعلق الأمر بالعادات ، أو الأخلاق ، والعلاقات ، وأنماط السلوك الجماعية والفردية ، والمؤسسات ، والنظام ، والمعتقدات. وبحكم اختلاف وضع المرأة فى المجتمع المعنى احتلت "أخبارها" الصدارة فى كتاب الطهطاوى ، بكل ما يعنيه ذلك من مفاهيم وحمولات ذهنية مختلفة عما هو سائد فى مجتمعه .

١ – المساواة بين الجنسين :

يقول الطهطاوى عن النساء الفرنسيات : "فهن كالرجال فى جميع الأمور "[١٦]. هكذا نعرف بأن المساواة بين الجنسين تشكل أساس العلاقة بينهما فى المجتمع

الفرنسي ، وذلك على عكس المجتمع العربى المسلم الذى ترسخت فيه - تاريخيا - ظاهرة التراتبية بين الجنسين ، وتجسدت فى الفصل الصارم بين أدوار كل منهما ، وبين المجالين الخاص والعام .

نقل الطهطاوى فى إطار ما يفرضه "ميثاق الرحلة" ، التصورات السائدة عن المرأة لدى "الفرنسيس"، لإلقاء الضوء على الأسس الفكرية التى أنارت العقول بشأن النساء ، ومهدت لمنحهن مكانة ومكاسب كانت مجهولة فى أرض العرب المسلمين .

لعل مسألة المساواة بين المرأة والرجل من أهم هذه الأسس ، إذا أنها تبرز الاختلاف بين وضعية المرأة الفرنسية والعربية من جهة ، كما أنها من جهة أخرى تنقل إلى المتلقى الذى يعيش فى مجتمع تقليدى ، ويحمل تصوراته ، تمثلات مغايرة لتلك التى نشأ عليها فى ثقافته ، أو على الأقل تعرفه عليها ، وتجعلها مادة لتفكيره. هكذا نعرف بأن العقلية الأوروبية تجاوزت مرحلة اعتبار المرأة أدنى من الرجل ، وأنها توصلت إلى أن الاختلاف بينهما لا يتعدى جوانب من التكوين الفزيولوجي: "حواسها الظاهرة والباطنة كحواسه ، وصفاتها كصفاته حتى كادت أن تنتظم فى سلك الرجال .. فإذا أمعن العقل النظر الدقيق فى هيئة الرجل والمرأة فى أى وجه كان من الوجوه ، وفى أى نسبة من النسب ، لم يجد إلا فرقا يسيرا يظهر فى الذكورة والأنوثة وما يتعلق بهما"(١٧).

لقد كانت فكرة المساواة هذه التى وردت فى "تخليص الإبريز" ، إحدى البذرات التى سينبنى عليها الخطاب اللاحق الذى نادى بتحرير المرأة وخاصة فى مصر ، وقد عاد إليها الطهطاوى فى كتابه "المرشد الأمين" ، حين تحدث عن المساواة بين الجميع فى الحقوق والواجبات ، لكنه لم يوضح مقصديته بشأن ما إذا كان الأمر يتعلق بالمساواة بين الجنسين فى رأيه(١٨).

٢ - التعليم والأدوار النسوية الجديدة :

يتعرض الطهطاوى لمترتبات التعليم على أوضاع النساء فى مجتمع - الآخر - ، وتتجلى أساسا فى الأدوار الجديدة التى تتقلدها المرأة فى المجال العام ، والحرية التى تتوفر عليها فى ارتياده .

يصف الطهطاوى مساهمة المرأة الفرنسية فى المجال الاقتصادى ، فى إطار تقسيم العمل بين النساء والرجال ، حيث كن ينصرفن إلى التجارة أو إلى إدارة بعض الأعمال ، فى حين كانت "الأشغال من مهام الرجال"، وذلك ما يرشد إليه هذا الوصف الذى يكتسى طابعا إثنولوجيا ، كشأن العديد من صفحات الكتاب ، المخصصة لوصف مشاهد من الحياة اليومية فى المجتمع الفرنسى ، والذى ينقل بنبرة لا تخلو من انبهار مشهد امرأة تدير مقهى ، مع الحرص على وصف التفاصيل فى لباس النساء الفرنسيات ، حين يرتدن المجال العام :

"وعادة نساء هذه البلاد كشف الوجه والرأس والنحر وما تحته والقفا وما تحته واليدين إلى قرب المنكبين. والعادة أيضا أن البيع والشراء بالأصالة للنساء ، وأما الأشغال فهى للرجال. فكان لنا بالدكاكين والقهاوى ونحوها فرجة عليها وعلى ما يعمرها. وكان أول ما وقع عليه بصرنا من التحف قهوة عظيمة دخلناها ، فرأيناها عجيبة الشكل والترتيب ، والقهوجية امرأة جالسة على صفة عظيمة ، وقدامها دواة وريش وقائمة"(١٩).

من الواضح أن الطهطاوى يصف النساء اللواتى أتيحت له فرصة مشاهدتهن فى باريس ، وهن نساء ينتمين حسب الوصف الوارد إلى الطبقة الوسطى ، ومن ثم فإن تقسيم العمل الذى تحدث عنه بينهن وبين الرجال يرتبط بهذه الطبقة أكثر من غيرها ، ولا ينطبق على النساء المنتميات إلى الطبقات الفقيرة ، اللائى شكلن قوة عمل رئيسية فى مرحلة صعود الرأسمالية خلال القرن التاسع عشر ، وكن يعانين من ظروف عمل فى غاية السوء ، ومن ترد شديد فى أوضاعهن. إلا أن هذه الملاحظة لا تعنى البتة خلو الوصف الذى يقدمه الطهطاوى من الأهمية ، بقدر ما يتوخى التنبيه إلى أن الصورة التى ينقلها الكتاب عن المرأة الفرنسية غير كاملة ، لأنها تقتصر على المشاهدة العينية والوصف والملاحظة لما كان موجودا فى أوساط باريسية معينة ، أى تلك التى ارتادها الطهطاوى بحكم انتمائه إلى بعثة علمية - رسمية - ، والعلاقات التى تفرضها ، أو بالأحرى تتيحها .

يمكن القول إن الخلفية – الواعية أو اللاواعية – التى كانت تحكم رؤية الذات الواصفة تتمثل فى واقع النساء فى مجتمعها الأصلى ، من هنا كان الاهتمام منصبا على نقل مشاهد الاختلاف فى العادات والأوضاع ، وإن كان الأمر يتعلق بنساء الصفوة فى العاصمة الفرنسية. من هنا أيضا ، لم تفت الطهطاوى ملاحظة الحرية التى يتمتعن بها فى التنقل دون ضغوط اجتماعية تذكر ، وكذا إقبالهن على المعرفة كشأن الرجال :

"فإنهن يسافرن وحدهن أو مع رجل يتفق معهن على السفر وينفقن عليه مدة سفره معهن ، لأن النساء أيضاً متولعات بحب المعارف ، والوقوف على أسرار الكائنات والبحث عنها. أو ليس أنه قد يأتى منهن من بلاد الإفرنج إلى مصر ، ليرى غرائبها والأهرام والبرارى وغيرها . فهن كالرجال فى جميع الأمور[٢٠] لعل مايثير الإنتباه بعد قراءة هذه الفقرة ، يتمثل فى الصيغة التى يتم التعرض بها إلى سفر المرأة وحيدة ، أو مع رجل لا تربطها به علاقة شرعية أو علاقة قرابة ، وهى صيغة تلتزم من خلالها الذات الواصفة – ذات الشيخ الأزهرى – ، بحياد قد ينم عن قبول بالاختلاف ، ونزوع واضح إلى عدم اعتبار القيم الثقافية الأصلية معايير وحيدة ومطلقة لتقييم سلوك المرأة ، أو السلوك الإنسانى بشكل عام ، وقد تعود صيغة الحياد تلك ، إلى قناعة بالقيم الأصلية التى لا يمكن أن تمس بفعل الانسياق إلى التقليد كما سيتم التعرض لذلك لاحقا ، على أساس أن الغرب يشكل منبعا لاستيراد العلوم ووسائل التقدم المادية ، فى إطار المهام التى فرضتها مرحلة حكم محمد على لمصر بصفة عامة والمهمة الموكولة إلى البعثة التى سافر الطهطاوى ضمنها بصفة خاصة .

٣ – العادات الاجتماعية والعلاقة بين الجنسين :

يحفل "تخليص الإبريز" بمادة وصفية غزيرة عن المجتمع الفرنسى فى العشرينيات من القرن التاسع عشر. إنه الوصف الاجتماعى المرتكز علي الصورة الاجتماعية sociographie كما ينعته بعض الباحثين[٢١] ، الذى يقود بالضرورة إلى المقارنات بين المجتمعين الفرنسى والمصرى (العربى المسلم) ، وبين النساء المنتميات إليهما ، وكذا إلى إبداء أحكام من شأنها أن تكشف عن مواقف الكاتب ، وبالتالى عن النوايا المضمرة فى خطابه .

يتيح حضور النساء الفرنسيات فى المجال العام واختلاطهن بالرجال ، فرصة مشاهدتهن ونقل أوصافهن وسلوكهن. هكذا يصف الطهطاوى الزى الذى يرتدينه والحلى الذى يتحلين به :

"... ملابس النساء ببلاد الفرنسيس بها نوع من الخلاعة خصوصا إذا تزين بأغلى ما عليهن.. ولكن ليس لهن الكثير من الحلى ، فإن حليهن هو الحلق المذهب فى آذانهن ، ونوع من أساور الذهب يلبسنه فى أيديهن خارج الأكمام ، وعقد خفيف فى أجيادهن. ولهن فى البرد شريط فروة فيضعونه فى رقابهن ويرخين طرفيه كالمأزر حتى يصل بطرفيه إلى قرب القدمين..."[٢٢]. ... ومن عادتهن فى أيام الحر كشف الأشياء الظاهرة من البدن ، فيكشفن من الرأس إلى ما فوق الثدى حتى أنه يمكن أن يظهر ظهرهن ، وفى ليالى الرقص يخلعن عن أذرعهن"[٢٣].

يلتزم الطهطاوى بميثاق الرحلة الذى يربطه بالمتلقى ، ولذلك فإن الحكم الذى يصدره على اللباس الذى يتسم بـ – نوع من الخلاعة – لا يدعو به إلى الإخلال بالميثاق ، ويحتم عليه وصف تفاصيل ذلك اللباس على الجسد النسوى. نلاحظ أيضا بأن التحرج الذى قد يمنعه من التعبير عن استحسانه للزى الذى ترتديه الفرنسيات لاعتبارات ثقافية ، لا يحول دون إعجابه بطريقة تسريحهن للشعر ، على أساس أن هذا الأخير لا يحيل بقوة على الجسد الأنثوى وتفاصيله ، التى تحرج الذات الواصفة والمتلقى الذى تتوجه إليه على السواء ، فى إطار النسق الثقافى الذى يجمع بينهما :

"ومن خصالهن التى لا يمكن للإنسان أن لا يستحسنها منهن عدم إرخائهن الشعور كعادة العرب ، فإن نساء الفرنسيس يجمعن الشعور فى وسط رؤوسهن ويضعن فيه مشطا ونحوه"[٢٤].

يملك الطهطاوى خارج إطار الوصف الذى يفرض الإحاطة بالجسد الأنثوى ولو بطريقة غير مباشرة ، كما هو الشأن فى نقل تفاصيل الأزياء النسوية ، حرية أكبر فى التعرض للعادات الاجتماعية ، والخروج بمقارنات كثيرا ما تكون لصالح العادات المتبعة فى المجتمع الفرنسى. هكذا نجده يتعرض بالوصف لأماكن الترفيه ، ومنها قاعات الرقص التى أتاحت له فرصة المقارنة بين الرقص الجماعى والمختلط فى باريس ، وبين

الرقص الفردى الذى تمارسه المرأة الراقصة فى الشرق ، وإذا كان الأول حسب رأيه أقرب إلى التمارين الرياضية ، فإن الثانى يستهدف الإثارة :

"... بخلاف الرقص فى أرض مصر ، فإنه من خصوصيات النساء لأنه لتهييج الشهوات. وأما فى باريس فإنه نمط مخصوص لا يشم منه رائحة العهر أبدا ، وكل إنسان يغرم بامرأة يرقص معها ، فإذا فرغ الرقص عزمها آخر للرقصة الثانية وهكذا"(٢٥).

لعل أحد الجوانب الهامة التى أثارت اهتمام الطهطاوى يتمثل فى مكانة المرأة فى المجتمع الفرنسى ، داخل البيت وفى المجالات العامة على السواء ، وقد حرص على وصف العديد من مظاهر التقدير الذى تلقاه النساء فى الحياة اليومية ، من خلال اختيار للعادات المتبعة التى تعكس أكثر من غيرها هذا التقدير :

"والغالب أن الجلوس للنساء ، ولا يجلس أحد الرجال إلا إذا اكتفت النساء. وإذا دخلت امرأة على أهل المجلس ولم يكن كرسى خاليا قام رجل وأجلسها ، ولا تقوم امرأة لتجلسها ، فالأنثى معظمة أكثر من الرجل"(٢٦).

"ثم إن الإنسان إذا دخل بيت صاحبه فإنه يجب عليه أن يحيى صاحبة البيت قبل صاحبه ولو كبر مقامه ما أمكن. فدرجته بعد درجة زوجته أو نساء البيت"(٢٧).

فى خضم الفيض الغزير من المعلومات التى يقدمها الكتاب عن مجتمع ذى ثقافة مختلفة عن الثقافة العربية الإسلامية ، بكله ما يترتب عن ذلك من تباين فى أوضاع النساء والتصورات السائدة بشأنهن ، يبدو بأن التساؤل الذى كان يفرض نفسه هو : إلى ماذا يؤدى الاختلاط بين الجنسين ؟ هل يمكن القول بأن المجتمع الفرنسى مجتمع إباحى ، وهل المرأة فيه منعدمة الأخلاق لمجرد كونها سافرة ومتحررة فى علاقتها بالرجل ؟ .

يخلو تخليص الإبريز من التحامل على سلوك النساء أو العادات المتبعة ، بل إنه ينتهى إلى مقارنة بين سفور المرأة الفرنسية وحجاب المرأة العربية المسلمة ، تغلف موقفا ضمنيا - محايدا - بشان الحجاب ، حين يرى بأنه لا يضيف عفة ولا يزيلها :

"فالعفة لا تأتى بكشفهن أو سترهن ، بل منشأة ذلك التربية الجيدة والخسيسة ، والتعود على محبة واحد دون غيره ، وعدم التشريك فى المحبة والالتئام بين

الزوجين"[٢٨]. هل كان الطهطاوى فى قولته هذه يشير بطريقة غير مباشرة إلى القناعات التى ترسخت لديه خلال رحلته بأهمية التربية فى تغيير المجتمع ، وهى مهمة انصرف إليها طيلة حياته ؟ هل كان يبدى رفضه الضمنى لتعدد الزوجات ، وهو أمر قد التزم به فى حياته الشخصية كما سنعرض لذلك لاحقا ؟

٢ - خطاب الطهطاوى : المعلن والمضمر

يعتقد بعض الباحثين بأن اعتبار الطهطاوى "أول داعية لتعليم البنات فى الشرق كله" ، لا يخلو من مبالغة ، "فثمة فى بلاد الشام بطرس البستانى"[٢٩]، وهم يعتمدون فى ذلك على كتابى الطهطاوى اللذين ألفهما فى تاريخ متأخر عن مقالة البستانى ، بحكم اهتماماته ومهامه التربوية ، وهما "مناهج الألباب المصرية"(١٨٦٩) ، و"المرشد الأمين للبنات والبنين" (١٨٧٢) ، مع إغفال تام لكتاب "تخليص الإبريز" ، الذى صدر قبل عقود من ذلك ، أى سنة ١٨٣٤ ، وللتأثير الذى مارسه على الفكر المصرى على الأخص .

إن الجدير بالملاحظة هنا ، هو أن كلا من مقالة البستانى وكتاب "تخليص الإبريز" على السواء ، لا يجسد حسب التصور الذى يحكم هذا البحث خطابا متكاملا بشأن المسألة النسائية ، بقدر ما يشكلان ، - بصرف النظر عن التفاوت الكبير بينهما فى الحجم ، والأهمية ، وفى التأثير المستحدث لاحقا - ، مرحلة تأسيسية بالنسبة لخطابات مثقفين لاحقين ، صرفوا اهتمامهم إلى المسألة النسائية مثل قاسم أمين ، الذى بنى أطروحة خطابه حول هذه المسالة بالذات ، وحول الدفاع عن النساء والمطالبة بحقوقهن ، فى إطار سياق اجتماعى وسياسى مغاير لذلك الذى عاصره الطهطاوى . والواقع أن إلقاء الضوء على المرحلة التى عاش فيها هذا الأخير ، قد يبرز المدى الذى طبعت به هذه المرحلة رؤاه ومواقفة بخصوص المسألة النسائية - التى تهمنا هنا أكثر من غيرها - ، وحددت المعلن عنه بشأنها فى دائرة لا يمكن تخطيها .

أنتج الطهطاوى خطابه فى مرحلة متميزة من تاريخ مصر ، كان محمد على يخوض خلالها تجربة بناء الدولة الحديثة ، ويحاول أن يوفر الركائز البشرية والمادية اللازمة لذلك ، والبعثة التى سافر الطهطارى - إماما لها - كانت تندرج ضمن الهدف المشار إليه ، أى تأهيل الأطر تأهيلاً معرفيا وتقنيا كأساس لاكتساب القوة والقدرة على التوسع .

كان محمد على الذى حكم مصر بين ١٨٠٥ و ١٨٤٥ ، وغزا سوريا التى حكمها ابنه لمدة عشر سنوات ، ووصل بجيوشه حتى منطقة آسيا الصغرى ، وهو الشىء الذى أثار غضب القوى الاستعمارية التى كانت تترقب الإجهاز على الإمبراطورية العثمانية الشاسعة الأطراف(٣٠). كان محمد على فى كل ذلك مصمما على أن يجعل من مصر بلدا قويا مستقلا عن السلطة العثمانية ، وقادرا على مواجهة التحدى الأوروبى آنذاك. ولذلك شرع فى تطوير جيشه وتنمية الموارد ، فقام بإصلاحات زراعية وتعليمية وأنشأ الصناعة ، وقد شكلت مشاريعه فى هذه المجالات أساسا لتطورات فى مجال الاقتصاد والفكر والثقافة والتعليم(٣١) ، خاصة وأنه عمل على التقليص من تأثير العلماء الذين كانوا يمثلون الشريحة المحافظة والمرسخة للتقليد فى المجتمع، فأصدر قرارا سنة ١٨١٦ ، أجبرهم فيه على التزام حدود الأزهر ، الشىء الذى "أفقدهم هيبتهم ووقارهم فى النفوس حسب عبارة الجبرتى ، وما دل واقعا على نهاية نفوذهم الخارجى ، ومنه خصوصا فى مجال التعليم"(٣٢) .

لقد سافر الطهطاوى إلى فرنسا فى إطار هذا المشروع التحديثى ، لينقل حضارة الغرب متبعا فى ذلك توجيهات أستاذه الشيخ حسن العطار ، وفى "أن ينبه على ما يقع فى هذه السفرة ، وأن يقيده ليكون نافعًا فى كشف القناع عن محيا هذه البقاع"، ويكشف فوائد العلوم والصناعات التى يحصل بها التقدم ويقنع بها " أهل دياره"، حسب العبارة التى يستعملها بضمير الجمع المتكلم. ذلك هو الميثاق الذى كان يربطه بشكل أو بآخر بولى نعمته محمد على ، الذى سيصبح فيما بعد موظفا كبيرا لديه ، وأحد صناع سياساته ، والثقافية منها على الأخص(٣٣).

كان على الطهطاوى الذى ترجم فصول الدستور الفرنسى ، وشرح حقوق المواطن والحريات التى يتمتع بها بموجبه ، ووصف بتفصيل ثورة ١٨٣٠ التى استبدل فيها الفرنسيون ملكا بآخر ، وشرح الأسباب الداعية إليها ، وقدم صورة وافية عن التيارات السياسية والنظم والمؤسسات. كان عليه رغم كل ذلك ، أن يلتزم حدوده فى ظل حكم

محمد على ، الذى لم يكن يتميز فى الجانب السياسى منه عن الحكم المطلق فى العالم العربى ، رغم توجهاته التحديثية فى المجالات الأخرى(٣٤). تجلى التزام الحدود هذا فى صيغة يمكن نعتها بالانفتاح على الغرب والوفاء للذات فى نفس الوقت ، وهى صيغة لا تعنى التوفيق والملاءمة بين عناصر مستوحاة من عالمين متناقضين ، بل تعتمد الفصل الكلى بين الوضع الدينى ، والوضع الوجودى فى الأشياء والمواقف التى يعالجها(٣٥).

يقدم طرح المسالة النسائية لدى الطهطاوى الدليل "على الطريقة التى يعتمدها فى التفريق بين البعد الأنتربولوجى للعادات الباريسية (عاداتهم - طقوسهم لباسهم...) ، وبين التقييم الدينى لهذه العادات والأوضاع التى يصفها فى حالة احتمال تقبلها فى المجتمع المسلم". لقد كان الأمر يتعلق بالحدود التى يمكن أن يؤدى فيها التشبه بالغربيين إلى الاستفادة من العلوم والقوة التقنية ، دون أن يترتب عن ذلك مس بالقيم ، والمعتقدات ، وأنماط السلوك ، وخاصة منها تلك التى تهم نصف المجتمع ، أى النساء. إن المسألة فى عمقها تعود إلى الاختيار بين المرتكزات الفلسفية والإنجازات المادية ، بين القيم والمعارف ، وهو اختيار يمثل الشكل السائد فى العلاقة بين الشرق والغرب(٣٦).

أدى ذلك إلى موقف نلمسه بوضوح خلال قراءة الخطاب ، يتمثل فى أن وصف العادات ومن ضمنها تلك التى لا تتلاءم مع الوسط العربى المسلم ، كان خاليا من التقييم الدينى ، لأن الأمر لم يكن يتعلق بنقلها أو التأثر بها لدى المسلم المقتنع بقيم دينه وعادات مجتمعه. كما أن النظرة إلى العلاقات بين الجنسين كانت ذات حمولة مزدوجة ، يتجلى جانب منها فى المعاينة التى توحى بالإعجاب:" ونساء الفرنساوى بارعات الجمال واللطافة ... ويختلطن مع الرجال فى المنتزهات ، وربما حدث التعارف بينهن وبين الرجال فى تلك المجال"(٣٧). ويتجلى الجانب الآخر فى الحكم الذى يعكس العقلية المحافظة - المضمرة - بشأن العلاقة بين الرجل والمرأة ، ولذلك فإن الرجال الفرنسيين يفرطون فى تدليل نسائهم ، إلى حد أنهم "عبيد النساء وتحت أمرهم سواء كن جميلات أم لا".

إن تقدم المرأة المصرية (العربية) تبعا لذلك لا يفترض استجلاب عادات أجنبية أو استبدال العلاقات السائدة بين الجنسين بعلاقات أخرى ، كتلك التى تمت معاينتها فى فرنسا ، وكل ما يفترضه هو اعتماد الوسيلة التى جعلت من المرأة الفرنسية زوجة

وأما نافعة أى التعليم: "وقد قضت التجربة فى كثير من البلاد أن نفع تعليم البنات أكثر من ضرره ، بل لا ضرر فيه أصلا"(٣٨).

وضح الطهطاوى فى الكتابات التى نشرها خلال السنوات الأخيرة من حياته مشروعه الإصلاحى التربوى، وأكد على حق الجميع فى التعليم بدون استثناء: "يجب أن يكون عاما لجميع الناس يتمتع به الأغنياء والفقراء على السواء ، فهو ضرورى لسائر الناس ، يحتاج إليه كل إنسان احتياجه إلى الخبز والماء"(٣٩).

لقد كلفت وزارة التربية فى عهد الخديوى إسماعيل ، المعروف بانفتاحه على التحديث ، الطهطاوى بوضع منهج يصلح لتعليم الأطفال من الجنسين ، وكانت النتيجة هى كتابه "المرشد الأمين لتعليم البنات والبنين" ١٨٧٢ ، وفيه يشرح بوضوح رؤيته لتعليم البنات كوسيلة لتأهيلهن للأدوار البيتية بالأساس. وبالتالى فإن الأهداف الثلاثة التى يتوخاها منه ، هى إمكانية تحقيق المرأة المتعلمة لزواج متكافىء مع زوجها المتعلم ، وتربية الأطفال تربية صالحة ، والإقبال على الآداب حتى تتجنب حياة الفراغ فى البيت(٤٠). و"يبدو أن الطهطاوى لم يدع إلى خروج النساء من الخدر والاشتراك فى الحياة العامة ، مع أنه خصص فصلا ذا مغزى عن الحاكمات الشهيرات بما فيهن كليوباترا ، لكنه كان يرغب فى أن يعاملن معاملة أحسن ضمن العائلة"(٤١).

تلك هى الحدود التى لم يتجاوزها خطاب الطهطاوى بشأن المسألة النسائية ، حيث أنه لا يمثل مرحلة المطالبة بحقوق المرأة ، ولكنه يزرع بذرة الكثير منها ، وينشر تصورات جديدة بشأن المسالة النسائية لم تكن واردة فى المجتمع العربى ، لأنها كانت مستمدة من ثقافة وأوضاع مغايرة ، وهو بذلك قد وضع اللبنات الأولى لطرحها .

كان هذا الطرح التأسيسى مشروطا بظروفه الذاتية والموضوعية. إن المثقف الذى أتى إلى باريس بحمولته الثقافية التقليدية ، قد تعلم اللغة الفرنسية فى زمن قصير ، وقرأ بنهم الأدبيات الليبرالية(٤٢) ، وتابع بدقة ونباهة الأحداث التى عايشها فى فرنسا ومن أهمها ثورة ١٨٣٠ ، وعاين بذكاء وتفتح حياة الناس اليومية فيها ، ولمس أدوار النساء الجديدة عليه ، والمكانة التى يحظين بها فى ذلك المجتمع ، لم يكن بقادر رغم ما ذكرنا – وهو الأزهرى المتشبع بالثقافة التقليدية ، إضافة إلى الظروف الموضوعية

المحيطة به والمتحكمة فى متلقى خطابه - ، على أن يذهب إلى أبعد من الحد الذى وصل إليه فى هذا الطرح التأسيسي للمسألة النسائية ، فلم يتجاسر على تجاوز الإشارات - الطفيفة - لأوضاع النساء فى بلده ، ومنها قوله مثلا بأنهن "جزء من متاع البيت"(٤٣) ، ولم يقدم البتة على إعادة النظر فى العلاقات التراتبية السائدة بين الجنسين فى مجتمعه ، على ضوء الاختلاف الذى عاينه فى المجتمع الفرنسى ، رغم إقراره بمفهوم المساواة بينهما على مستوى المبدأ فى معرض حديثه عن النساء الفرنسيات. بل أكثر من ذلك ، يمكن أن نلاحظ بأن النظرة المحايدة - التى قد تبطن نوعا من التعاطف إن لم نقل الإعجاب - ، تجاه النساء الفرنسيات المتحررات كما وصفهن فى كتاب الرحلة ، قد انكمشت وتقوقعت فى "المرشد الأمين" الذى كتبه من موقعه كمسؤول تربوى سنة ١٨٧٢ ، أى بعد حوالى أربعة عقود من سفره ، حيث رأى بأن على المرأة الاحتجاب من الأجانب ، ونفى أن يكون لها حق القضاء لأن الشريعة الإسلامية حظرت ذلك ، وأكد أنها مخلوقة لملاذ الرجل وأنها أعدت لحفظ المصالح المنزلية(٤٤) ، وذلك رغم كونه وضع برنامجا لتعليم الإناث والذكور على السواء ، وعرف التعليم العمومى بأنه يشمل :"ما يتعلمه الذكور والإناث فى المكاتب والمدارس ، وفى سائر مجامع المعارف التى يجتمع فيها للتعليم عدد مخصوص من المتعلمين "(٤٥).

كان الطهطاوى معجبا بتجربة محمد على ومقتنعا بها ، وكان يعتبر بأن أهم خطوة قام بها الحاكم المعنى ، تتمثل فى فك العزلة عن مصر ، والدفع بها لكى تستفيد من تجارب الأمم الأجنبية. لقد كتب عنه بعد وفاته: "لو لم يكن له من المحاسن إلا تجديد المخالطات المصرية مع الدول الأجنبية ، بعد أن ضعفت الأمة المصرية بانقطاعها المدد المديدة والسنين العديدة ، لكفاه!"(٤٦). والواقع أن الطهطاوى جسد إشكالية علاقة المثقف بالسلطة فى مرحلة تأسيس الفكر العربى الحديث. لقد رأى فيه البعض : "تتاجا لإلحاق العلماء بالدولة ، مثل على نحو نموذجى صورة كاتب البلاط القروسطوى ، الذى لا يتورع عن المجاهرة بالقول ، إن الناس على دين ملوكهم، وعن ترديد لازمة ولى النعمة ، وعن كتابة المطولات له ولأبنائه وأحفاده"(٤٧). بعيدا عن هذا الاختزال المجحف لمساهمة الطهطاوى فى تأسيس بداية الفكر العربى الحديث ، يرى رفعت السعيد بأنه دشن مسيرة دعاة التنوير الصعبة فى - مصر - ، وهم بين شقى رحى : الحكام من

جهة ، ورجال الدين المحافظين من جهة أخرى. لقد كان الطهطاوى متميزا فعلا وسابقا لعصره ، ولكنه "كان أيضًا موظفًا حكوميا ، ويعمل فى الإطار الحكومى ، ويلتزم بعدم الخروج على مقتضيات هذه الوظيفة ... ومن ثم عدم التعريض بالحاكم أو الاعتراض على أفعاله... وكان أيضًا شيخًا أزهريا يخوض معركته أساسا فى مواجهة أزهريين متشددين ومحافظين ، ومن ثم فقد فرض عليه ، أو فرض هو على نفسه ، أن يظل دوما - مناورا - ، بين التحرير والحرية والليبرالية ، وبين الفقه الدينى المتشدد والغير قادر على التجدد ، وربما الغير قابل لأن يتجدد"(٤٨).

ذلك ما يلقى بعض الضوء على تجنب الطهطاوى لإعادة النظر فى القضايا الشائكة التى تمس التقاليد المعمول بها فى المجتمع والراسخة فيه، كعزل المرأة فى البيت، وتبعيتها للرجل ، وانعدام المساواة بينهما. وهو موقف يتجاوز المسالة النسائية التى تهمنا فى هذا البحث ، لينطبق على مشروع الطهطاوى فى جانبه السياسى ، حيث نلمس فى كتابته السياسية "تغييبا للأسئلة الجذرية التى يؤدى توفرها إلى قبول طرف من أطراف المعادلة ورفض الآخر ، وذلك بحكم الأوليات التاريخية والنظرية التى تولد المفاهيم ، وتستقر خلفها"(٤٩).

قد يفسر ما ذكرنا بعض أوجه محدودية خطاب الطهطاوى. قد نضيف إلى ذلك بأن الحدود التى التزمها بشأن المسألة النسائية على الأخص ، والتحفظ الذى أبداه تجاه استجلاب العادات الأجنبية ، أو المساس بالقيم التى رسختها الثقافة المحلية عموما ، يمكن أن يفهما أكثر إذا أدرجناهما فى سياق الظروف التى ساهمت بقدر فى صياغة هذا الموقف .

كانت مصر قوة صاعدة فى عهد محمد على ، تود استجلاب الوسائل المادية لكى تواجه التحدى الأوروبى ، وتعادل كفة ميزان التقدم معه. لم يكن الأمر يتعلق بالمغلوب الذى يقلد الغالب كما قال بذلك ابن خلدون . وبالتالى لم يتعد موقف الطهطاوى من المرأة الأوروبية الإعجاب ، ولم يصل إلى حد الانبهار الشديد الذى قارب الاستلاب أحيانا ، كما سنوضح ذلك فى مكان لاحق من هذا البحث .

يعكس الموقف المذكور ، الرؤية العامة فى سرد الرحلة . أى الاقتناع والإقناع فى الوقت نفسه بضرورة استجلاب وسائل التقدم ، دون مساس بالقيم التى أساسها فى

الدين والثقافة السائدة. إنه التفريق بين ما هو ثابت أى المعتقد الدينى ، وما هو متحول أى شؤون الدينا ، وقد لاحظ بعض الباحثين الفرق بشأن هذا الموقف بين الرحالة المسلمين والمسيحيين من العرب إلى أوروبا ، خلال القرن التاسع عشر :" المسيحى أقل تمسكًا بالمواصفات الدينية التى يلتزم بها المسلم ، و... أكثر تعاطفا مع الأوجه المتشعبة للثقافة العربية الأوروبية" . لقد عبر فرنسيس مراش (١٨٣٦-١٨٧٣) عن موقفه بصيغة وجدانية حين وصوله إلى مرسيليا: "وجدت نفسى مسترخيا فى أعماق الغرب ، أسير بزهو تحت سماء أوروبا" ، وبينما يتكلهم الطهطاوى عن أوروبا باعتبارها" أرض كفر وعناد"(٥٠).

لعل ما يدعو إلى الانتباه فى محاولة تلخيص الرؤية العامة التى تحكم إسهام الطهطاوى ، فى تلك الفترة التأسيسية من تاريخ الفكر العربى الحديث ، هو وعيه المبكر بجوهر مدلول الحداثة فى الغرب ، الذى يعنى - فيما يعنيه - التجاوز المستمر لما هو متحقق أو ما ينعته البعض باللامنجز(٥١) ، حين لاحظ الرغبة التى تحذو الكل فى التجديد والتغيير والتجاوز: "وكل صاحب فن من الفنون يجب أن يبتدع فى فنه شيئا لم يسبق به ، أو يكمل ما ابتدعه غيره"(٥٢). إلا أن هذا الإدراك - المبكر - المكتسب من الملاحظة لجوهر الحداثة فى مظاهرها المادية ، والذى قد يعنى وعيا أو رغبة مبطنة فى تجاوز ما حققه الأجداد ، كان يفتقد إلى الشروط الذاتية والموضوعية التى تحفز على إعادة النظر فى أوضاع المرأة المصرية ، وفى خضوعها للتقليد المنافى للتجديد الذى يتحدث عنه .

عاش الطهطاوى الفترة الانتقالية السعيدة من التاريخ كما يقول إلبرت حوارنى ، حيث خف التوتر بين المسيحية والإسلام ، وبين الغرب والشرق(٥٣). من هنا كان تقبله للحضارة الغربية وإعجابه بها ، وذلك ما ميز خطابه عن خطاب الإصلاحيين اللاحقين ، الذى شابه الحذر بشأن الغرب ومطامعه الاستعمارية. ويمكن القول بأن خطاب الطهطاوى يمثل عصر النهضة أكثر من غيره ، لأنه سابق على الاحتلال الأجنبى(٥٤). لقد عاصر الطهطاوى مشروعا نهضويا ، على عكس الإصلاحيين اللاحقين الذين عاصروا انهيار الإمبراطورية العثمانية ، وبداية السيطرة الاستعمارية على العالم العربى ، ولذلك "لم تكن المقارنة بين انحلال الإسلام وصعود أوروبا للطهطاوى ومعاصريه نذير

تهديد كما كانت للأفغاني وزملائه. كانت أوروبا في نظر الطهطاوي مصدر أمل أكثر من كونها مصدر تهديد"[٥٥] . الشيء الذي أدى ببعض الدراسين إلى اعتبار مشروعه "أكمل مشروع نهضوي قبل الحقبة الاستعمارية"[٥٦].

حمل خطاب الطهطاوي بشأن المسألة النسائية بعض سمات – الفترة السعيدة – ، نقل تصورات وأفكارا لا عهد للمجتمع العربي آنذاك بها ، لكنه في إطار الحدود – التي التزمها أو فرضت عليه – ، لم ينهج البتة طريق النقد للعادات الاجتماعية التي رسختها الثقافة المحلية ، وهو موقف ستثمره المرحلة اللاحقة التي فقدت – عوامل السعادة – ، وانبرى فيها المثقفون لمواجهة الأسئلة الصعبة من موقع المنهزم تجاه الاجتياح الاستعماري ، والتهديد الذي بات يشكله .

رغم جدليه المعلن والمضمر في خطابه ، وما يمكن أن يثيره ذلك من تأويلات ، إذا اطلعنا على بعض تفاصيل حياة الطهطاوي الخاصة ، لا نملك إلا أن نحكم بأنه – بعيدا عن ضغوط السلطة – ، جهد في تحقيق قدر من الانسجام بين أفكاره – المتنورة – وسلوكه تجاه المرأة. لقد كتب بخط يده التزاما على نفسه ما زالت نسخة موثقة منه موجودة في إحدى المحاكم المصرية ، حيث "فرض على نفسه أمام زوجته الحاجة كريمة ، أن يبقى معها وحدها على الزوجية دون غيرها من زوجة أخرى ولا جارية أيا كانت ، وعلق عصمتها على أخذ غيرها من نساء ... فإن تزوج بزوجة أخرى كانت الحاجة كريمة بمجرد العقد طالقة بالثلاثة ، وكذلك إذا تمتع بجارية ملك يمين"[٥٧].

الهوامش

(١) آلان روسيون :

Ce qu'ils nomment - Libérté-, Rifaat Attahtaoui ou l'invention d'une modernité politique ottomane, CNRS- CESHS.Rabat.

نسخة مرقومة مسلمة من لدن المؤلف.

(٢) "كان الشيخ حسن العطار، (١٧٦٦-١٨٣٥) أديبا وشاعرا ورحالة ، زار تركيا ، وكان مجددا ومتجددا في أفكاره ، خالط ضباط الحملة الفرنسية ، فقد كان يعلمهم اللغة العربية، ومنهم تعلم الفرنسية ، ونال قسطا من الليبرالية ، وكثيرا ما كان يؤكد لرفاعة: "إن بلادنا لا بد وأن تتغير أحوالها ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها". انظر :رفعت السعيد، التنوير عبر ثقب إبرة ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ٢٠٠٠، ص. ١٧ .

(٣) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ، ترجمة: كريم عزقول، دار النهار للنشر بيروت ، ١٩٨٦ ، ٩٢ .

(4) Anouar Louca, John Ninet : ***Lettres d'Egypte, 1879-1882.*** CNRS, Paris, 1979, ص. 146.

(٥) عبد الغني أبو العزم ، رؤية الآخر ومعوقات التغيير ، رحلتا الطهطاوي والصفار ، مداخلة في مؤتمر العلاقات المصرية المغربية عبر التاريخ ، كلية الآداب ، جامعة حلوان ، ١٦-١٨ فبراير ٢٠٠٢ .

(٦) لويس عوض ، المؤثرات الأجنبية في الأدب العربي الحديث ، الفكر السياسي والاجتماعي ، دار المعرفة ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ٢٠١ .

(٧) انتشر التعليم في بيروت بفعل المبادرات المذكورة التي تعود إلى نشاط المبشرين : "فتحت زوجة عالي سميث المرسل الأمريكي مدرسة داخلية للبنات في بيروت عام ١٨٣٥ ، ودخلها منذ سنتها الأولى أربعون فتاة. وأنشأ المرسلون الأمريكيون مدرسة داخلية في بيروت في ١٨٤٠، وألحقوا بها في ١٨٤٦ مدرسة للإناث". أنظر: شربل داغر ، الكتاب والأفق ، ضمن كتاب ، عصر النهضة مقدمات ليبرالية للحداثة ، شربل داغر ، موسى وهبة ، نديم نعيمة ، عبد الله العروي وآخرن .. ، المركز الثقافي العربي ، ٢٠٠٠ ، ص. ,٢٥٢ يعيد باحث آخر بداية تعليم البنات في الشام إلى تايخ سابق:" افتتحت أول مدرسة للإناث سنة ١٨٢٦ في بيروت بإشراف عقيلتي المرسلين الأمريكيين دودج وطومسون". جورج كلاس ، الحركة الفكرية النسوية في عصر النهضة، ١٨٤٩-١٩٢٨ ، دار الجيل ، بيروت ، ١٩٩٦ . ص ٧١ .

(٨) لويس عوض ، المؤثرات الأجنبية فى الأدب العربى الحديث – قضية المرأة–، ن.م.س.ص ١٩ .

(٩) عبد الله العروى ، الإيديولوجيا العربية المعاصرة ، المركز الثقافي العربى ، الدار البيضاء ١٩٩٩ الطبعة الثانية ، ص . ٣٦ .

(١٠) آلان روسيون ، ن.م.س.ص. ٥ .

(١١) أحمد إبراهيم الهوارى ، حول الأصالة والمعاصرة ، قراءة نقدية فى تخليص الإبريز للطهطاوى ، الوحدة ، السنة الرابعة ، العدد ٤٦–٤٧، يوليو / أغسطس ، ١٩٨٨، ص . ١٤٢ .

(١٢) تزفتان تودوروف :

Les morales de l'histoire, Hachette- Littératures, Paris, 1999. ص ١٢٥ .

(١٣) أنور عبد الملك ، نهضة مصر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٣ ، ص ٣٣١ .

(١٤) بشأن الدور الذى لعبه الطهطاوى فى إدخال هذه المفاهيم الجديدة إلى الفكر العربى ، انظر :

– **لويس عوض ، الفكر السياسى والاجتماعى** ، ن.م.س.

– ألبرت حورانى ، **الفكر العربى فى عصر النهضة** ، الفصل الرابع ، ن.م.س.

– أنور عبد الملك ، **نهضة مصر** ، ن.م.س.ص ١٢٧ وما بعدها .

(١٥) محمد أحمد خلف الله، ورد فى كتاب غالى شكرى ، **النهضة والسقوط فى الفكر المصرى الحديث** ، الدار العربية للكتاب ، ١٩٨٣ ، ص ١٥٣ .

(١٦) اعتمدت على نص ، تخليص الإبريز فى تلخيص باريز ، الذى ورد ضمن كتاب : محمود فهمى حجازى ، **أصول الفكر العربى الحديث عند الطهطاوى** ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ ، ص ٦٠ .

(١٧) الطهطاوى ، ن.م.س.ص ٨٦ .

(١٨) يرى أنور عبد الملك بأن ورود المفهوم فى سياق الحديث عن تعليم البنات ، كاف لتعريفنا بأنه يقصد المساواة بين الجنسين ، **نهضة مصر** ، ن.م.س ، ص ٣٢٤ .

(١٩) الطهطاوى ، ن.م.س ، ص ٦٢ .

(٢٠) الطهطاوى ، ن.م.مس ، ص ٦٠ .

(٢١) آلان روسيون ،

Ce qu'ils nomment - Libérté-, Rifaat attahtaoui ou l'invention d'une modernité politique ottomane. ن.م.س.ص ٧

(٢٢) تخليص الإبريز ، أصول الفكر العربى الحديث عن الطهطاوى ، ن.م.س ، ص ٧٤ .

(٢٣) ن.م.س ، ص٩٢ .

(٢٤) ن.م.س ، ص ٨٦ .

(٢٥) تخليص الإبريز ، ن.م.س ، ص ١١١ .

(٢٦) ن.م.س ، ص ٧٦ .

(٢٧) ن.م.س ، ص ٧٨ .

(٢٨) تخليص الإبريز ، ن.م.س ، ص ٨٤ .

(٢٩) بو علي ياسين ، حقوق المرأة فى الكتابة العربية منذ عصر النهضة ، دار الطليعة الجديدة ، دمشق ، ١٩٩٨ ، ص ٢٢ ألقى البستانى (١٨١٩-١٨٨٣) خطبة عن تعليم البنات نشرت سنة ١٨٤٩، يعتبرها المؤلف "أول مقال نشر بالعربية ويتضمن كلاما إيجابيا بحق المرأة فى التعليم". فى حين يحلل د. عبد الغنى أبو العزم مساهمة البستانى فى ارتباطها بسياقها المحلى ، ويرى بأن البستانى كان ممثلا للوعى الوطنى الذى نما فى سوريا خلال مرحلة الاحتلال الأجنبى ، وأنه أول سورى دعا إلى تعليم المرأة. أطروحته التى تقدم بها لنيل دكتوراه السلك الثالث من جامعة السوربون بباريس ، تحت إشراف أندريه مكيل :

La Femme dans la pensée Arabo Islamique, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris III, 1976-1977.

الفصل الخاص ببطرس البستانى .

(٣٠) انظر : أنور عبد الملك ، **نهضة مصر** ، ن.م.س ، ص. ٢١-١٢١ .

- انظر أيضًا : معن زيادة ، **المعلم الأولى للمشروع النهضوى الأوروبى فى القرن التاسع عشر ، الوحدة ، السنة الثالثة ، العدد ٣١-٣٢، إبريل / مايو ، ١٩٨٧، ص . ٣٢-٣٦ .**

(٣١) انظر : **رفعت السعيد ، التنوير عبر ثقب إبرة ، ن.م.س ، ص ١٥-٢٩ .**

(٣٢) تقدم الإحصائيات المتعلقة بالتعليم والبعثات الدراسية التى أرسلها محمد على إلى أوروبا ، صورة واضحة عن مشروعه فى بناء الدولة الحديثة : "فتح (محمد على) فى فترة قصيرة ٤٩ مدرسة لإعداد التقنيين والإداريين ، والأساتذة كذلك ، بعد أن أرسل البعثات التعليمية إلى إيطاليا منذ العام ١٨٠٩ . ونتحقق فى نسب البعثات التعليمية من مدار اهتمامات محمد على : ٣٥٪ للعلوم العسكرية والبحرية . ٢٧٪ للصناعات والتكنولوجيا، و١٨٪ للهندسة ، و ٧٪ للطب ، و٦٪ للإدارة والحقوق السياسية". انظر: شربل داغر ، الكتاب والأفق ، ن.م.س ، ص ٢٧٠ ، ٢٧١ . لمزيد من التفاصيل يمكن العودة إلى ما كتبه أنور عبد الملك بشأن البعثات ، نهضة مصر ، ص . ١٢٩-١٣٩ .

(٣٣) تقلد الطهطاوى مهامًا عدة فى إدارة محمد على:" عين لمدة مترجما فى مدارس التخصص الجديدة. وفى سنة ١٨٣٦ عين رئيسا لمدرسة الألسن ، وكلف بإعداد الطلاب لدخول المدارس المدنية ، وبتدريب الموظفين والتراجمة. وكان فى الوقت نفسه يعمل مفتشا للمدارس وفاحصا وعضوا فى لجان تربوية ، ورئيسًا لتحرير الجريدة الرسمية "الوقائع المصرية". لكن عمله الأهم كان فى الترجمة". ألبرت حورانى ، الفكر العربى فى عصر النهضة ، ن.م.س ، ص ٩٤ .

(٣٤) أسالت تجربة حكم محمد على الكثير من المداد واختلفت بشأنها الآراء. اعتبرها بعض ذوى التوجهات الماركسية تجربة استوحت الفكر الاشتراكى ، نظرا لاستعانته بالسامسونيين والمشاريع الصناعية والزراعية التى طبقها. لعل أفضل من يمثل هذا الموقف هو غالى شكرى فى كتابه. النهضة والسقوط فى الفكر المصرى ، وأنور عبد الملك فى : **نهضة مصر**. رأى فيه البعض بطلا قوميا ومؤسسا لفكرة الدولة العربية كمحمد عمارة فى كتابه : **العروبة فى العصر الحديث**. بصرف النظر عن هذه التصنيفات ، يبقى محمد على نموذجا للحاكم الذى لم يتورع عن تصفية أعدائه وبسط حكمه المطلق ، وإذا كان يرسل البعثات إلى أوروبا ، فقد كان يضع الطلاب تحت المراقبة الشديدة ، ويرفض السماح لهم بالتجول خارج مراكز دراستهم. كما أن معظم المستفيدين من البعثات لم يكونوا من المصريين انظر بهذا الشأن : نوقان قرقوط ، جوانب غير معروفة من تجربة محمد على، الوحدة ، السنة الثالثة ، العدد ٣٢/٣١ ، إبريل / مايو ، ١٩٨٧ ، ص. ١٠١ - ١١٤ .

(٣٥) آلان روسيون ، ***Ce qu 'ils nomment Liberté*** ، ن.م.س ، ص. ١٢ .

(٣٦) ن.م.س ، ص ١٣ .

(٣٧) الطهطاوى ، تخليص الإبريز ، ن.م.س ، ص ١٢٣ .

(٣٨) رفعت السعيد ، **التنوير عبر ثقب إبرة** ، ن.م.س ، ص ٢٥ .

(٣٩) ألبرت حورانى ، الفكر العربى فى عصر النهضة ، ن.م.س ، ص ١٠٢ . أنور عب المالك **نهضة مصر** ، ن.م.س ، ص . ٣٣٣ ، ٣٣٤ .

(٤٠) ن.م.س ، ص ١٠٢ .

(٤١) ن.م.س .

(٤٢) انظر : لويس عوض ، **المؤثرات الأجنبية فى الأدب العربى الحديث (٢) ، الفكر السياسى والاجتماعى** ن.م.س ، من ص . ١٩٩ - ٢٠١ .

(٤٣) **تخليص الإبريز** ، ن.م.س ، ص ١٦٦ .

(٤٤) ألبرت حورانى ، الفكر العربى فى عصر النهضة ، ن.م.س .

(٤٥) **ذكره أنور عبد الملك ، نهضة مصر ، ن.م.س ، ص ٩٧** .

(٤٦) غالى شكرى ، **ذاكرة السلطة ، ذاكرة الشرعية ، مثقف النهضة أمام المأزق ، ضمن : الحداثة (١) ، النهضة ، الحديث ، القديم والجديد** ، قضايا وشهادات ، صيف ١٩٩٠ ، ص ١٤٢ .

(٤٧) جميل قاسم ، قراءة **فى المقالة الطهطاوية : المحايثة المشروطة** ، الوحدة ، السنة الثالثة ، العدد ، ٣٤-٣٢ ، إبريل / مايو ، ١٩٨٧ ، ص ٩٩ .

(٤٨) رفعت السعيد ، **التنوير عبر ثقب إبرة** ، ن.م.س ، ص ١٥ .

(٤٩) كمال عبد اللطيف ، التمدن والتقدم ، عوائق الحداثة السياسية فى خطاب الطهطاوى ، ضمن كتاب ، فى النهضة والتراكم ، دراسات فى تاريخ المغرب والنهضة مهداة للأستاذ محمد المنونى ، سلسلة المعرفة التاريخية ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، ١٩٨٦ ، ص ١٤٥ .

(٥٠) أحمد إبراهيم الهوارى ، **حول الأصالة والمعاصرة ، قراءة نقدية فى تخليص الإبريز للطهطاوى** ، ن.م.س ، ص ١٤٢ .

(٥١) انظر : مادة حداثة modernité فى موسوعة لينفرساليس. انظر أيضًا .

Henri Le fevre : **Introduction à la modernité,** les éditions de minuit, Paris, 1962 .

ص ٢١ وما بعدها .

(٥٢) الطهطاوى ، ذكره حورانى ، **الفكر العربى فى عصر النهضة** ، ن.م.س ، ص ١٠١ .

(٥٣) حورانى ، ن.م.س ، ص ١٠٦ .

(٥٤) عبد الله العروى ، **إرث النهضة وأزمة الراهن** ، ضمن كتاب ، **مقدمات ليبرالية الحداثة** ، شربل داغر ، موسى وهبة ، عزيز العظمة ، ع العروى وآخرون ... المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، ٢٠٠٠ . يرى المؤلف ضرورة التمييز فى تعريف النهضة بين "فكر النهضة السابق تعريفا على الاحتلال الأجنبى ، والفكر الوطنى اللاحق" . ن.م.س ، ص ٢٨٠ .

(٥٥) هشام شرابى ، **المثقفون العرب والغرب** ، دار النهار ، بيروت ، ١٩٧١ ، ص ٤٠ .

(٥٦) سعد الله ونوس ، بين **الحداثة والتحديث** ، ضمن ، **الحداثة (١) ، النهضة ، التحديث ، القديم والجديد** ، قضايا وشهادات ١٩٩٠ ، ص ١٢ .

(٥٧) رفعت السعيد ، التنوير عبر ثقب إبرة ، ن.م.س ، ص ٢٦ . الوثيقة محررة بخط الطهطاوى ، موقعة ، وهى موجودة فى ملفه بدار المحفوظات بالقلعة ، القاهرة .

الفصل الثانى

المرجعية الدينية لحقوق المرأة

خطاب محمد عبده

إذا كان سرد الرحلة قد مكن الطهطاوى من تضمين خطابه تصورات جديدة على الوسط العربى بشأن المسالة النسائية ، فإن خطاب محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) الذى تفصله عن الخطاب الأول عدة عقود من الزمن ، قد توخى وضع الأساس من داخل المرجعية الدينية ، لإضفاء الشرعية على الأفكار الداعية إلى حقوق المرأة وتحرير النساء ، التى كان يرى فيها ضمن مشروعه الإصلاحى ، ركيزة للتقدم وشرطا للخروج من وضعية الانحطاط. من هنا ، كان الربط بين الخطابين المذكورين ، رغم تفاوتهما فى الزمان ، وإدراجهما معا فى مرحلة التأسيس .

شهدت الفترة الفاصلة بين الخطابين (حوالى أربعة عقود ، أى بين صدور "*تخليص الإبريز*" سنة ١٩٣٤ ، وأولى كتابات محمد عبده) ، تحولات هامة فى المجتمع المصرى ، انعكست مظاهرها على الوضع النسائى بوضوح ، إذ ما حلت السبعينيات من القرن التاسع عشر ، حتى شاع تعليم البنات نسبيا وخاصة فى القاهرة ، ودخلت أعداد محدودة من النساء إلى سوق العمل ، مؤهلات بالتعليم الذى اكتسبنه فى بعض المدارس المخصصة لذلك ، كمدرسة الحكيمات التى أنشئت سنة ١٨٣٢ لتكوين المولدات خلال مرحلة حكم محمد على . كما أن عدد مدارس البنات الابتدائية قد تزايد سواء منها تلك التى أسستها الحكومة أو الجمعيات الأهلية . وفى سنة ١٨٩٧ ، بلغ

عدد النساء اللائى يعرفن القراءة والكتابة فى مصر ٣١٣٠٠ ، وقد كن من ساكنات المدن ، وخاصة منها القاهرة[١].

امتد التحول إلى العادات ، فأصبح ارتياد المجال العام مباحا للنساء وخاصة المنتميات منهن إلى الطبقات العليا ، وهى التى أقبلت أكثر من غيرها على الأخذ بالعادات الأوروبية فى اللباس ونمط العيش[٢]. ومنه مثلا أن نساء الطبقة الراقية بالمدن ، أقبلن منذ المنتصف الثانى من القرن التاسع عشر ، على استعمال الملابس الداخلية ، والتنورات ، والفساتين المصنوعة من الحرير والمخمل ، التى شاعت فى عصر *نابليون الثالث*[٣]. لقد نما هذا التغيير النسبى فى المجتمع وعادته ، فى واقع سياسى مأزوم بفعل فشل مشروع الدولة الحديثة والقوية التى كان يحلم بها محمد *على* ، وبسبب التهديد الاستعمارى ، وفشل ثورة *عرابى* الوطنية سنة ١٨٨٢ ، وإعلان الانتداب البريطانى على مصر فى نفس العام .

كانت أسئلة الإصلاح والنهوض مطروحة بحدة على المثقفين العرب خلال تلك الفترة ، ولم يكن ذلك من موقع الأمل المشرق فى التقدم والقدرة على التحدى ، كما كان عليه الشان بالنسبة *للطهطاوى* فى ظله دولة محمد *على* ، بل كان من موقع الوعى بأزمة التخلف ، وبخطر التهديد الاستعمارى ، والبحث فى الإمكانات البديلة للإنقاذ .

اهتم محمد عبده فى مواجهة هذه الأوضاع مثل الكثيرين من مثقفى عصره بالإصلاح ، ولم تكن المسألة النسائية محور تفكيره وانشغالاته ، ولكنها ارتبطت بتصوره للإصلاح الاجتماعى ، الذى يرتكز بالأساس على تصحيح النظرة إلى الدين وعقلنتها ، ولذلك جهد فى إنتاج قراءة متنورة للنصوص الأساسية ، أى القرآن والسنة النبوية ، اعتمادا على المبادئ الجوهرية فى الدين ، لتدعيم حقوق المرأة التى تصاعدت المناداة بها وعم الجدل بشأنها فى عصره ، ولتوفير أرضية لهذه الحقوق من داخل المرجعية الدينية ذاتها ، ومن تم إضفاء المصداقية عليها بصفتها من جوهر الدين ومقاصده ، وليست دخلية عليه .

يمكن قراءة مساهمة محمد عبده بهذا الشأن على مستويين : أحدهما نظرى ، يتعلق بتفسير ما ورد فى القرآن من آيات بشأن المرأة ، اعتمادا على رؤية مخالفة لتلك

التى تسود فى أوساط الفقهاء التقليديين ، وثانيهما وظيفى ، يتعلق بالدور الذى لعبه محمد عبده فى إصدار الفتاوى الشرعية بشان الأحوال الشخصية بمصر ، عندما تقلد مهاما تؤهله لذلك فى أواخر حياته .

والواقع أن المستويين يعكسان مسار محمد عبده ، والمحطات الرئيسية التى تخللت حياته ، ووجهت تفكيره ومساهمته. تتمثل أولى هذه المحطات ، فى اهتمامه بالقضايا الاجتماعية والسياسية منذ فترة دراسته بالأزهر ، وملازمته *لجمال الدين الأفغانى* بعد عودة هذا الأخير للمرة الثانية إلى مصر سنة ١٨٧١ ، إذ أن أولى المقالات التى نشرها محمد عبده بجريدة الأهرام خلال تلك الفترة ، كانت تدور حول تلك القضايا. أما المحطة الثانية ، فهى سنوات نفيه الثلاث عن مصر ، بفعل مشاركته عن طريق الكتابة وكذا النشاط السياسى ، فى التحريض على الثورة ضد الإنجليز ، وتنظيم المقاومة المدنية إثر فشل ثورة *عرابى* ، واحتلال مصر سنة ١٨٨٢ ، وقد قضى معظمها (من ١٨٨٥ إلى ١٨٨٨) بباريس إلى جانب *جمال الدين الأفغانى* ، حيث ساعده تنظيم جمعيته السرية ، وإصدار مجلة العروة الوثقى ، وتعلم اللغة الفرنسية التى كانت مدخله إلى الاطلاع الواسع على الفكر الغربى(٤).

تتجلى المحطة الثالثة من حياة محمد عبده فى المهام القضائية والشرعية التى أسندت إليه ، بعد أن سمحت له السلطات بالعودة إلى مصر. لقد كان يأمل استئناف وظيفته فى التدريس ، ولكن الخديوى إسماعيل لم يكن مستعدا لتركه يعمل حيث يمكنه التأثير مجددا فى الشبيبة . فتم تعيينه قاضيا بالمحاكم الأهلية التى أنشئت سنة ١٨٨٣ بموجب القوانين الوضعية الجديدة ، وفى سنة ١٨٩٩ ، عين مفتيا للديار المصرية حتى وفاته سنة ١٩٠٥ . وقد استطاع من خلال منصب الإفتاء أن يمارس تأثيرا ملموسا لتغيير التصورات السائدة بشأن المرأة ، وأولى اهتمامه بصفه خاصة لقوانين الأحوال الشخصية(٥).

١ - حقوق المرأة استنادا إلى المرجعية الدينية :

يشكل تفسير محمد عبده للقرآن - الذى لم يتسن له إكماله - جانبا بالغ الأهمية فى مشروعه الإصلاحى على المستوى النظرى. إنه أول تفسير عصرى تجاوز الطرق

التقليدية وابتعد عن التفاسير القديمة المكرورة والمتواترة. لقد انتقد محمد عبده تفاسير الفقهاء السائدة ، واتهمها بالنقل دون مناقشة عن الكتب السابقة ، والابتعاد عن مقاصد التنزيل ، واعتبر أن أساس التفسير العقلاني ، هو الرجوع إلى القرآن نفسه ، ومحاولة فهمه في إطار الظروف التي نزل فيها ، دون تقيد حرفي بما ورد في التفاسير. من هنا ، دعا محمد عبده ، كل مسلم إلى "تفهم أوامره (أي القرآن) ونواهيه ومواعظه وعبره ، كما كان يتلى على المؤمنين والكافرين أيام الوحي... وعدم النظر لوجوه التفاسير إلا لفهم لفظ مفرد غاب عنك مراد العرب منه ، أو ارتباط مفرد بآخر خفي عليك متصله ، ثم اذهب إلى ما يشخصك القرآن إليه ، واحمل نفسك على ما يحمل عليه ، وضم إلى ذلك مطالبة السيرة النبوية واقفا عند الصحيح المعقول ، حاجزا عينيك عن الضعيف والمبذول"[٦].

انطلاقا من هذا التصور الذي حكم قراءة محمد عبده للنصوص الدينية الأساسية، ارتكازا على الاجتهاد والنظر ، أو "تحرير الفكر من قيد التقليد ، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف ، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري .. وأنه على هذا الوجه يعد صديقا للعلم ، باعثا على البحث في أسرار الكون" حسب تعبيره[٧] ، استطاع أن ينتج تفسيرا غير متناقض مع العصر ، ربط فيه بين التأويل وحاجات المجتمع الروحية والأخلاقية والاجتماعية ، واعتمد عليه بالأساس في نشر آرائه الإصلاحية بل يمكن القول بأن هاجسه الأول كان هو الملاءمة بين الدين وحاجات العصر ، ومن تم كان يرى بأن معرفة أحوال البشر ، وفهم أسباب اتحادهم أو تفرقهم ، ضرورة لمن يود تفسير القرآن .

حكمت نفس الروية تفسير محمد عبده للآيات المتعلقة بالمرأة والعلاقة الزوجية ، إذ يرى ضرورة قيامها على المساواة بين الزوجين لأن القرآن يقصد إلى ذلك ، ومن تم فإن الآية التي تقول :(وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ)[٨] تبعا لتأويله ، تدحض التراتبية بين الجنسين حسب الشائع في تفسيرها ، بل إنها على العكس من ذلك تؤكد بأنهما "متماثلان في الحقوق والأعمال ، كما أنهما متماثلان في الذات والإحساس والشعور والعقل ، أي أن كلا منهما بشر تام : له عقل يتفكر في مصالحه ، ولا سيما بعد عقد الزوجية والدخول في الحياة المشتركة ، التي لا تكون سعيدة إلا باحترام كل من الزوجين للآخر والقيام بحقوقه"[٩].

في إطار التأويل الذي يستوحي مقاصد القرآن ومبادئه الجوهرية ، يرى محمد عبده بأن القوامة التي وردت في الآية (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ)(١٠) ، لا تعني تسلط الرجل على المرأة ، بحيث تكون في بيت الزوجية خاضعة مسلوبة الإرادة:" والمراد بالقيام هنا الرياسة التي يتصرف فيها المرؤوس بإرادته واختياره ، وليس معناها أن يكون المرؤوس مقهورا مسلوب الإرادة ، لا يعمل عملا إلا ما يوجهه إليه رئيسه ... إن القاعدة الأساسية هي المساواة بين الزوجين في كل شيء(١١). كما أن الإسلام في رأيه يقر بهذه المساواة ، وقد أعطى النساء بذلك مكانة" لم يرفعهن إليها دين سابق ، ولا شريعة من الشرائع"(١٢) .

يشكل هذا الإقرار بالمساواة بين الزوجين خلفية الموقف الذي تبناه محمد عبده من تعدد الزوجات والحكم بجواز إلغائه ، لا لاستحالة تحقيق العدل التام بين الزوجات كما تقرر الآية ، (وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ)(١٣) فحسب ، ولكن لأن التعدد يزعزع أساس العلاقة الزوجية ، فهو حسب تعبيره "خلاف الأصل وخلاف الكمال ، وينافي سكون النفس والمودة والرحمة التي هي أركان الحياة الزوجية"(١٤).

لم يقف إسهام محمد عبده عند هذا الجانب الذي يستهدف نشر الدعوة الإصلاحية عبر تأويل متنور للنص الديني ، يستجيب لحاجات المجتمع المتجددة وينبذ التقليد ، بل إن محاولاته امتدت إلى المجال التشريعي ، ومست بالأساس القوانين التي تنظم نواة المجتمع ، أي الأسرة ، مما ينبئ عن إدراكه لضرورة أهمية الإصلاح على هذا المستوى ، كشرط أساسي لكل إصلاح اجتماعي مرتقف .

٢ - مشروع إصلاح قوانين الأحوال الشخصية :

حين عين الشيخ مفتيا للديار المصرية سنة ١٨٩٩ ، تمكن بوصفه رئيسا لأعلى هيئة دينية في البلاد ، من إصدار عدة فتاوى كان بعضها بمثابة مكاسب - شرعية - بالنسبة للمرأة المصرية في بداية هذا القرن . ويمكن القول بأن أول محاولة لتحديث المنظومة التشريعية الإسلامية بشأن الأسرة في العالم العربي المسلم ، تتمثل في

الإسهام الذى قدمه من موقعه المذكور ، وذلك بصرف النظر عن التأثير الذى استحدثه فى الواقع أم عدمه. لقد سعي من وراء ذلك إلى تحقيق الهدف الأسمى الذى توخته الإيديولوجيا الإصلاحية فى عصر النهضة بشكل عام ، أى التوفيق بين الإسلام والعصر ، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالتمييز بين ما هو جوهرى وغير متغير فى الدين ، وبين ما هو غير جوهرى ويمكن تغييره بلا حرج ، لأنه لا يلائم العصر ومصلحة البشر فيه .

كان محمد عبده يرى بأن "الشرائع تتغير بتغير أحوال الأمم" ، من هنا تنبع ضرورة إعادة تأويل الشريعة تكييفها وفقا لمبادئ ومتطلبات الحياة الحديثة. ولبلوغ هذه الغاية لابد من سلك طريق الاجتهاد والاستفادة من كل التراكم الحاصل فى المجال التشريعى ، بصرف النظر عن انتمائه إلى هذا المذهب الفقهى أو ذاك ، هكذا قال محمد عبده بالتوفيق ، أى استمداد التشريعات من المذاهب الأربعة ، بل الخروج منها بمذهب موحد على أساس مبدأ المصلحة الذى يجعل التشريع متلائما مع العصر وحاجات الناس المتغيرة ، وبالتالى على من يمتلك سلطة تأويل وتطبيق النصوص التشريعية أن يراعى هذه المصلحة ، ولا يكون ذلك إلا عن طريق الاجتهاد واستعمال العقل ، وإن أدى ذلك بالمسلم إلى الخروج على إجماع الفقهاء ، لأن هذا الإجماع لم يكن يشكل فى رأى محمد عبده ، مصدرا ثالثا من مصادر الشريعة ، بعد القرآن والسنة ، وليس مساويا لهما ، وإذا كان قد قام مع الزمن نوع من الإجماع ، أى نوع من التعبير عن توافق وجهات النظر بين مجموعة من الفقهاء ، فإنه فى رأيه لا يكتسى صبغة القداسة وليس من شأنه إغلاق باب الاجتهاد[١٥].

يمكن القول بأن اختيار نهج الإصلاح التربوى أى الاجتماعى التدريجى ، قد بدا جليا لدى محمد عبده بعد عودته من المنفى ، وفشل ثورة عرابى – الذى كان يجسد بشكل ما فشل الحل السياسى – ، وتحفظه من سلك نهج العنف السياسى ، خاصة بعد أن انفصل عن جمال الدين الأفغانى ، وابتعد عن التأثير الذى كان يمارسه عليه . لقد انصرف إلى الإصلاح فى الهامش المتبقى له بعد الاحتلال البريطانى لمصر ، أى المجال التشريعى المرتبط أكثر من غيره بالمجتمع فى إطار المهام التى تقلدها ، ولذلك منح الكثير من الأهمية لقانون الأحوال الشخصية ، وركز النظر فيها على أوضاع الأسرة وأوضاع المرأة بشكل خاص .

فى هذا الإطار ، عزز فكرة المساواة بين الجنسين فى مجالات الحياة والمعرفة استنادا إلى القرآن والسنة ، موفرا بذلك المرجعية الدينية اللازمة لهذا المفهوم فى الساحة العربية المسلمة ، بل إنه نسب فشل الزواج إلى حرمان النساء من تكافؤ الفرص فى نيل المعرفة ، واستفادة الرجال دونهن من التعليم وبقائهن حبيسات البيوت ، وهى أفكار ستعزز مواقف الدعاة إلى تحرير المرأة سواء فى مصر أو خارجها ، كما سنتعرض لذلك فيما بعد .

كانت بعض فتاوى محمد عبده بمثابة خلخلة – من داخل المنظومة الدينية – ، للنسق التراتبى الذى تحكم خلال قرون فى العلاقات الزوجية ، وترسخ بفعل القراءات المتشددة التى وضعت للنصوص الدينية ، وهى قراءات تعكس العقلية الأبوية التى تتعالى بالتشريع الذى يحكم حياة الناس ، على الواقع المتغير ومتطلباته المتجددة. لقد أفتى بحق الحاكم فى منع تعدد الزوجات إذا كانت له مترتبات سلبية على أوضاع النساء والأسرة :

"فإذا غلب على الناس الجور بين الزوجات ، كما هو مشاهد فى أزماننا ، أو نشأ عن تعدد الزوجات فساد فى العائلات وتعد للحدود الشرعية الواجب التزامها ... حق للحاكم أن يمنع تعدد الزوجات بشرط أو بغير شرط ، على حسب ما يراه موافقا لمصلحة الأمة"(١٦).

كما أفتى بمنح المرأة الحق فى الطلاق لأن كرامتها لا تكتمل إلا إذا حصلت على هذا الحق : "مهما ضيقنا حدود الطلاق فلا يمكن أن تنال المرأة ما تستحق من الاعتبار ، إلا إذا منحت حق الطلاق"(١٧) ، وقد استند فى موقفه هذا إلى المذهبين المالكى والحنفى ، وفاء منه لمبدأ التوفيق الذى سبقت الإشارة إليه .

لقد سلك محمد عبده طريق الاجتهاد ، وبذل جهدا ملحوظا فى توفير الشرعية الدينية لأسس جديدة فى العلاقات الزوجية أو فى انفصامها بعد الطلاق ، تراعى حقوق المرأة فى ظل التحولات التى كان يشهدها المجتمع المصرى فى عصره ، ومن أهم الفتاوى التى أصدرها بهذا الشأن :

- جواز طلاق العاجز عن النفقة .

- للقاضى الحق فى فسخ الزواج فى حالة مرض الزوج أو سجنه .

- فسخ الزواج بقرار من القاضى بعد سفر الزوج لمدة طويلة قدرت بأربع سنوات على الأقل .

- حق الزوجة فى أن تتصرف فى مال زوجها الغائب ، وأن تستدين على حسابه توفيرا للنفقة .

- تحديد حق المرأة فى وراثة زوجها إذا فقد فى الحرب .

- حق المرأة أن تطلب الطلاق إذا عاملها الزوج معاملة سيئة(١٨).

٣ - المسألة النسائية والدين : راهنية خطاب محمد عبده .

يمكن القول إن خطاب محمد عبده بشأن المسألة النسائية التى أولى فيها الاهتمام الأكبر إلى الجانب التشريعى ، مازال يحتفظ براهنيته فى أغلب البلدان العربية المسلمة ، حيث تنتشر قراءات متشددة للنصوص ، ترفض المنحى المعتمد على الاجتهاد ، وتتشبث بحرفية النص فى المسائل المرتبطة بالأحوال الشخصية. تتجلى أهمية هذا الخطاب من خلال ثلاث خصائص طبعت منحاه وأهدافه ، يمكن تلخيصها فيما يلى :

أولاً - الاهتمام بالبعد الدينى ، وهو بعد لا يمكن إغفال وظيفته وتأثيره فى المجتمعات المسلمة عبر تاريخها ، حيث أنه يشكل واقعا وجوديا ، وعاملا أخلاقيا ، كما أن الأحكام المنبثقة عنه شكلت وتشكل - بصرف النظر عن تأويلها ، والقراءات التى وضع لها منذ القرنين الثانى والثالث الهجرى - ، أساس مهما فى تحديد نمط العلاقات داخل العائلة المسلمة ، وموقع النساء فى المجتمع ، والتصورات المرتبطة بالمجال الاجتماعى والمؤثرة فيه . لقد كان محمد عبده قطبا رئيسيا فى حركة التنوير الدينى فى القرن التاسع عشر بالمشرق العربى ، التى كان لها امتداد كبير فى العالم العربى

والمسلم ، وقد لعبت دورا هاما في إشاعة الوعي بأهمية الاجتهاد ، والقراءة المنبنية عليه للدين .

ثانيًا - إدراك أهمية المدخل الضروري لاستحداث كل تغيير بالنسبة للمرأة والمجتمع ككل ، المتمثل في إصلاح القوانين التي ترسخ الميز الجنسي في الأسرة العربية المسلمة. من هنا ، حاول محمد عبده إنصاف النساء المسلمات من خلال التزويل الذي وضعه للآيات القرآنية التي تتعلق بالمرأة والفتاوى التي أصدرها من موقعه كمفت للديار المصرية. ولعل أهمية هذه المساهمة التي رمت إلى التخفيف من السلطة الأبوية كسبيل لاستحداث التغيير في المؤسسة الأسرية ، أيا كانت محدودية نتائجها العملية آنذاك أو فيما بعد[١٩] ، تكمن فيما أقدمت عليه من نزع طابع القداسة عن الشريعة ، واعتبارها تأويلا بشريا يمكن مراجعته في ضوء التغيير الذي تعرفه المجتمعات العربية المسلمة في الوقت الراهن أكثر من السابق ، حيث يتبين بان القوانين المتحكمة في الأسرة ، تكتسي قداسة تعززها الثقافة التقليدية ، والتوجهات التي ترسخها .

ثالثًا - اعتماد نهج تغيير الثقافة السائدة بشأن المرأة وقضاياها من داخل هذه الثقافة ذاتها ، ارتكازا على الاجتهاد والعقل والتفتح على مكتسبات العصر الحديث ، بخلاف التوجهات التي تتجاهل الثقافة المحلية ، وتسعى بكل الطرق إلى خلق القطيعة معها ، وتنصرف عن فهمها ، ونقد آلياتها ، وإشاعة الوعي بضرورة التغيير فيها ، إلى ثقافة بديلة تتبناها بمثالية مجردة من الوعي النقدي ، وتعتقد بأن استجلاب قيمها وعاداتها ، هو الحل الممكن والوحيد للتحرر النسائي في العالم المسلم .

كانت هذه الجوانب التي ميزت طرح محمد عبده للمسألة النسائية ، بمثابة امتداد للتصورات الجديدة التي مررها خطاب الطهطاوي بشأن المرأة إلى المتلقي العربي ، مع حرص بالغ على ملاءمتها مع واقعه ثقافته من جهة ، كما أنها لعبت دورا هاما في نزع القداسة عن آراء الفقهاء التقليديين بشأن الأسرة والمرأة من جهة أخرى ، حيث اعتبرها محمد عبده مجرد وجهات نظر صادرة عن منتجيها ، وليست نصوصاً مقدسة ، وبالتالي كان البحث عن جوهر الأسلام ومقاصده من خلال القرآن وبعده السنة الصحيحة ، وهو جوهر يناصر العالم والتطور ، ويدعو إلى مواكبة العصر ويراعي مستجداته ، ومنها ما يلحق المجتمع وعاداته وأوضاع نسائه من تغيير .

انطلق محمد عبده فى تفكيره كسائر مثقفى جيله من الانحطاط الذى تعرفه الأمة المسلمة تجاه قوة الغرب الغاشمة ، ومن تم واجه السؤال المحورى فى المرحلة : لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون ؟

تمحورت الإجابات التى صاغت توجهات فكرية ما زالت امتدادتها ماثلة حتى الوقت الراهن حول ثلاثة مواقف : أحدها يرى بأن التأخر ناجم عن التخلى عن الدين ، وبالتالى فإن تجاوزه يفرض الرجوع إلى تعاليمه والتشبت بالأصالة احتماء من التهديد الخارجي . وثانيها يعتقد بأن السبب يعود إلى عدم الأخذ بالعلم ومكتسباته المادية الملموسة فى الحضارة الغربية. أما الموقف الثالث فقد اكتسى صبغة توفيقية ، وهو الذى دعا إلية محمد عبده وكذا جمال الدين الأفغانى من قبله. "لقد رفض محمد عبده كغيره من الإصلاحيين الخضوع لهذا الاختيار المطلق بين الدين والعلم. ورأى بأن الموقف الأولى معناه إهمال الاستفادة من ثمرات العلم والتقدم والحضارة ، كما أن الموقف الثانى معناه إهمال الحاجة إلى تجديد الدين وإخراجه من الجمود الذى وصل إليه. وهكذا جاء مذهبه جاء مذهبه محاولة للتأليف بين حاجات الإصلاح العلمى وضرورات التجديد الدينى ، أى بين العلم والدين والعقل والنقل. واعتبر تفاعلهما وتضامنهما الشرط لبلوغ النهضة"(٢٠).

قد يسعف الإطلاع على المسار الذى شهده التحديث فى البلدان العربية ، والقضايا التى أثارها فى بداياته – والتى قد لا تخطر ببال أحد اليوم – ، كالقلق الناجم عن لبس القبعة الأوروبية أهو حلال أم حرام ؟

وكذلك الشأن بالنسبة لأكل ذبيحة النصارى واليهودى ، ورسم الصور البشرية ، وكلها كانت مواضيع لفتاوى أصدرها محمد عبده(٢١). إضافة إلى استيراد مواد أو أدوات كالسكر والصابون – المصنوع من شحم الخنزير – والبارود من أرض الكفر ، وحاجة الدول أحيانا إلى شرعي فتاوى الفقهاء لتمريرها ، كما كان عليه الشأن فى المغرب خلال بداية القرن العشرين(٢٢). قد يسعف كل ذلك فى إدراك شدة المقاومة التى تبديها المجتمعات التقليدية تجاه المفاهيم ، أو التصورات التى تزعزع النظام

الأبوى السائد منذ قرون فى الأسرة والعلاقات الاجتماعية بشكل عام ، وذلك بصرف النظر عن إمكانية انبثاق تلك المفاهيم والتصورات – فى حالة المجتمعات المسلمة – ، من داخل المرجعية الدينية ذاتها كتلك التى دعا إليها محمد عبده ، وتعبيرها عن رؤية مخالفة لما هو سائد بشان حقوق المرأة ، التى تؤدى فى حالة تمتع النساء بها إلى تغيير فى الأدوار والعلاقات بين الجنسين. وأخيرا ، قد يسعف كل ذلك فى إلقاء مزيد من الضوء على أهمية الدور الذى اضطلع به محمد عبده .

لقد كان من الضرورى توضيح موقف الدين من المستجدات الاجتماعية ، وضمنها التحولات التى بدأت تعرفها وضيعة النساء فى مصر ، منذ فترة حكم محمد على خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر ، حيث بدأ الاهتمام – بفعل الحاجات المستجدة – بتعليم المرأة وتأهيلها للقيام بمهام يحتاج إليها المجتمع ، كالخدمات الصحية التى كانت أحد الحوافز التى دفعت بإدارة محمد على إلى إنشاء أول مدرسة لتكوين الحكيمات(٢٣). فضلاً عن خروج أعداد لا يستهان بها من النساء إلى مجال العمل المأجور ، فى إطار مشروع التصنيع الذى عرفته مصر خلال الفترة نفسها ، وبعده الزحف الاقتصادى الغربى ، والهيمنة الاستعمارية ، والتحولات الاجتماعية والاقتصادية الناجمة عنها(٢٤). لقد كانت مثل هذه الظواهر الجديد على المجتمع التقليدى مثل تعليم المرأة أو اشتغالها فى المجال العام ، وكذا الأفكار الداعية إلى حقوق النساء ، تفرض إيجاد السند الشرعى الدينى لها من جهة ، كما أن كل إصلاح اجتماعى مرجو كان يستحيل دون تحسين أوضاع النساء ، وظروف عيشهن من جهة أخرى .

٤ – التربية والنهضة :

رأى محمد عبده بأن الطريق إلى الإصلاح يكمن فى التربية التدريجية ، حتى يستطيع الشعب – المتعلم – أن يتحمل مسؤوليته ، "فمن يريد خير البلاد فلا يسعى إلا فى إتقان التربية وبعد ذلك يتأتى له جميع ما يطلبه" . وبزرع التربية السليمة فى النفوس والعقول ، سيتغير الأفراد ويتجاوزون تخلفهم، "لا يمضى زمن طويل إلا وقد انخلعوا عن عاداتهم وأفكارهم المنحطة إلى ما هو أرقى وأعلى من حيث لا يشعرون"(٢٥).

لقد أدى به الاقتناع بالتربية كأساس للإصلاح إلى العمل على ترسيخ المبادئ والأفكار الجديدة فى الوسط المحلى ، أو ما ينعته غالى شكرى "بالارتباط العميق مع الشارع الإسلامى وفى مصر على الأخص"[٢٦] ، حيث أكسب الأفكار المعنية المصداقية الدينية الشرعية الكفيلة بجعل الغالبية فى هذا الوسط تقبل بها ، دون استشعار التنافر بينها وبين الثقافة الأصلية .

يمكن القول بأن حركة التنوير الدينى خلال القرن التاسع عشر ، كانت نقيضا للجهاز الإيديولوجى الذى اعتمدته الإمبراطورية العثمانية خلال مرحلة ضعفها وتفككها . "لقد حاولت الدولة كسلطة سياسية أن تمسك بأمور الإمبراطورية دون جدوى ، حيث بدأت الأطراف بالاستقلال النسبى عن المركز. لكن الأهم من كل ذلك أن الإقطاع العثمانى والدولة المركزية ، حاولا أن يمنعا هذا التفكك من خلال تكريس نظام إيديولوجى يقوم على الدين ، الذى أسماه الكواكبى الدين الداخل تحت ولاية العلماء الرسميين ، لتصبح له سلطة مطلقة لدى جماهير الشعب ولدى الفئات المثقفة"[٢٧] .

من البداهة أن هذا النزوع إلى التجديد الدينى ، كان أيضًا تعبيراً عن مصالح فئات اجتماعية ناشئة ، بفعل التحولات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية التى شهدها المجتمع المصرى ، منذ عهد محمد على وحتى مرحلة الانتداب البريطانى ، مع كل ردود الفعل التى استثارها. يتعلق الأمر بفئات يمكن القول بأنها ذات نمط بورجوازى – تجارى أو وسطى – بالأساس ، طمحت إلى تحقيق تطوير وتحديث فى المجتمع يخدم أغراضها ومصالحها[٢٨] .

شكل محمد عبده رمزا لهذا التوجه فى عصر النهضة ، وهناك العديد من القراءات[٢٩] التى تعيد النظر فى "النهضة" ذاتها ومدى اكتمال شروطها خلال القرن التاسع عشر ، والقصور الذى شاب مختلف الطروحات التى اعتقدت بإمكانية استجلاب – تقنيات – التقدم ، دون إيلاء الأهمية للصيرورة التاريخية التى أدت إليه فى أوروبا ، وكذلك للشروط الداخلية اللازمة لاستحداثة، والمتعلقة بالنظام السياسى ، والواقع الاجتماعى ، والمنظومة الفكرية التى يرتكز عليها ، والتى تضبط التصورات والعلاقات السائدة فيه .

لقد خلص بعضها إلى أن ما " سمي بالنهضة ليس مجرد انبثاق دينامية حضارية ذاتية للمجتمع العربى ، وليس فقط انخراطا فى آلية الحداثة ، بقدر ما هو تسمية لوعى

نخبة ، عاينت التفاوت الفادح بين مظاهر التقدم وعلائم التخلف ، وهى نخبة فكرية بالأساس ... والنخبة الفكرية تقدم المثال ، تقدم اليوتوبيا ، تقدم التساؤل أكثر مما تصوغ التاريخ ... مسألة النهضة ليست مجرد اقتباس لأفكار ، ونقلها من سياق حضارى إلى سياق آخر ، وليست فقط مسألة مثقفين ولا تيارات فكرية ، ولا حتى مسألة آليات فكرية. إن الوعى بهذه الحدود سيكون قد حقق شرط معالجة غير مثالية ، وغير إرادية لمسألة شائكة كمسألة النهضة"(٣٠).

ينبع هذا التصور بشأن تقييم لحظة – النهضة – فى تاريخ العرب الحديث ، من الوعى المكتسب خلال الفترة الزمنية الفاصلة ، وملاحظة المآل الذى آلت إليه كل مشاريع الإصلاح التى اقترحتها النخب الفكرية ، وافتقدت شروط تجدرها الاجتماعى ، وكذلك قدرتها على القرار من موقع سياسى. قد يسعف كل ذلك فى فهم القصور الذى شاب الرؤية الإصلاحية كما تجلت عن محمد عبده وغيره من الإصلاحيين ، وهو قصور يتمثل أساسا فى التركيز على المجال التربوى وتصحيح الرؤية السائدة عن الدين ، فى شبه استقلال عن العوامل المؤثرة فى عقلية المجتمع وعيشه ، وخاصة منها تلك المتعلقة بالأوضاع السياسية ، والسلطة التى يملكها النظام السياسى للتحكم فى المجال الاجتماعى ، والتربوى منه الأساس. لقد سبقت الإشارة بإيجاز إلى الظروف التى وجهت – بشكل ما – محمد عبده إلى نهج هذا الاختيار ، إلا أن ذلك التفسر لا يحول دون ملاحظة ضيق الهامش الذى نهجه فى الإصلاح ، إذ أنه يظل محدود الفعالية والتأثير ، فى غياب تصور لإصلاح شامل يمس النظام السياسى وتوجهاته .

إذا كان الأمر كذلك بالنسبة لتقييم مجموع إسهام محمد عبده ، وهو أمر أوسع من مجال هذا البحث تناولته العديد من الدراسات ، فإن الجانب المتعلق منه بالمسألة النسائية ، يستمد قوته من تلك الخاصية التى اعتبرها العديد من الباحثين سلبية فيه ، وأعنى بها التوفيقية ، إذ إنه حاول أن يدمج المفاهيم الجديدة مثل حقوق المرأة والمساواة فى المرجعية الدينية ويكسبها الشرعية ، وذلك هو الدافع الذى يحذو التيارات الدينية المتشددة فى الوقت الراهن ، إلى رفض تأويله للنصوص الدينية ومواقفه بشأن المسألة النسائية. ولعل فيما تشير إليه بعض الدراسات حول إمكانية كتابته للجانب التشريعى(٣١) ، المتعلق بحقوق المرأة فى كتاب تحرير المرأة لقاسم أمين ، سواء حصل

ذلك بالفعل أم أنه اكتفى بمراجعته ، دليلا على دوره التنويرى الهام فى بناء المرجعية الدينية لحقوق النساء ، انطلاقا من الاجتهاد .

تتحدث ليلى أحمد عن وجود صوتين مختلفين فى إطار الإسلام ، وصورتين متناقضتين لفئة النساء كنوع فيه ، يعبر الصوت الأول عن نفسه من خلال القواعد البراجماتية التى يقوم عليها المجتمع والتى تجسد التمييز بين الرجل والمرأة ، أما الصوت الثانى فيتجلى من خلال التعبير عن الرؤية الأخلاقية ، ويؤكد على أهمية البعدين الروحى والأخلاقى للوجود ، وللمساواة بين الأفراد كافة .

لا شك أن خطاب محمد عبده يندرج حسب هذا التقسيم فى إطار الصوت الثانى. لقد كان صوت المثقف المسلم المتنور الذى يركز على الأبعاد الروحية والأخلاقية للدين ، إلا أن السلطة لم تكن على مدار التاريخ الإسلامى بيد الفئة التى تركز على هذه الأبعاد المرسخة للمساواة ، بل إنها أصاخت السمع دائمًا للصوت الذكورى ، ونصبت نفسها مدافعا عن مصالحه[٣٢]. يبقى مع ذلك أن خطاب محمد عبده كان اختراقا لها بشكل أو بآخر ، وأن المواقف والتصورات التى صاغها تناسلت فى الخطاب العربى بشأن المسألة النسائية بعده ، كما سنرى لاحقا .

لعل الأهمية التى اكتستها مساهمته تنبع من البحث عن صيغة ملائمة من داخل الإسلام لتعزيز حقوق النساء ، والتى قد تدفع الظروف الراهنة فى العالم المسلم الذى يعرف تصاعدا متواترا فى التيارات الدينية المتشددة ، إلى – التشبث – بها كمكاسب ، وذلك رغم انتقادات العديد من الدراسين المعاصرين للاتجاه الإصلاحى الذى نهجه محمد عبده ، حيث رأى بعضهم بأنه قد أعاق "ممارسة أية فلسفة وأى فكر يستقل عن إطار الدين"، وأن النزعة التى انتهجها فى تأويل المذاهب الإسلامية وفق حاجيات الراهن فى زمنه ، قد أتاحت للدولة أن "تشرع القوانين وتتقدم فى طريق الحياة العصرية. غير أنها عملت على تشجيع ظهور اتجاه راسخ فى مصر ، ذلك الاتجاه الذى يقضى بتكييف المفكر الكاتب مع احتياجات السلطة ، والتردد أمام أي مجهود للتنظير يغامر بتحركه خارج إطار الإيديولوجية الرسمية"[٣٣].

كما اهتم البعض بمنهجية التأويل عند محمد عبده التى تقتضى الفصل بين العبادات – الثابتة – والمعاملات – المتغيرة – ، لكن مؤداها هو إخضاع هذه الأخيرة للحكم الدينى ، فاتحا بذلك الأبواب مشرعة أمام كل القراءات ولكل الأحكام المترتبة عنها، سواء كانت منبنية على الاجتهاد أو معتمدة على التقليد والنقل[٣٤]. وبالتالى ، إذا كان محمد عبده وأتباعه يقولون بالاجتهاد ويطبقونه ، فهناك تيارات محافظة سترفضه من داخل نفس المرجعية الدينية ، كما هو حاصل اليوم فى العالم المسلم بشأن قضايا كثيرة ومنها المسألة النسائية .

تنطلق هذه المواقف من رؤية تغفل التأثير الذى يمارسه الخطاب الدينى على المجتمع ، وتتلافى مواجهته والانكباب عليه ، فى حين يبرز الفهم العميق لواقع المجتمعات العربية المسلمة ، أن الخطوة التى قام بها محمد عبده فى هذا الاتجاه ، يمكن أن تشكل منطلقا للانكباب على الخطاب الدينى بشأن الأحكام التى تتعلق بمعيش المسلمين وبالأسرة والمرأة على الأخص ، وفهمها فى سياقاتها التاريخية ، وبذل مجهود لإيجاد صيغ تلائم وجود المسلمين فى الوقت الراهن ، انطلاقًا من المبادئ السامية فى الدين[٣٥].

بصرف النظر عن كل ذلك ، يظل الشيخ محمد عبده من أبرز مثقفى عصر النهضة الذين لخص عبد الله العروى الإرث المتبقى عنهم لنا اليوم بقوله: "لايمكن أن نعنى بالإرث سوى الموقف الفكرى ، بل ... الموقف الأخلاقى ، إذ أرى أن فكر النهضة يتصف قبل كل شيء بحرية الرأى والاختيار ، بالجرأة على الاجتهاد واعتباره واجبا دينيا وطنيا أخلاقيا. نلمس هذه الجرأة عند الجميع ، عند فرح أنطون ومحمد عبده ، عند يعقوب صروف والكواكبى ، على أعمدة مجلتى المقتطف والمنار ... لا نتكلم عن إرث النهضة إلا ونعنى القاسم المشترك لكل فصائلها دون الالتفات إلى الخلافات العقائدية أو الانتمائية. والقاسم المشترك فى رأينا هو موقفهم المتحرر من قيود التقليد ... ما يشدنا إليهم اليوم حقا هو موقفهم من التقاليد ومن التاريخ ، من الماضى ومن المستقبل "[٣٦] .

إن السؤال الذى يفرض نفسه فى نهاية هذا الفصل هو : هل عبر الخطاب العربى الذى تلا هذه المرحلة التأسيسية ، والذى جعل من المسألة النسائية محوره لأساسى ،

عن رؤية متكاملة لتحرير المرأة العربية فى تفاعل حقيقى مع محيطها وثقافتها ؟ هل استطاع أن يكون معبرا لصياغة مشروع تحررى نسوى يستفيد من التجارب التى راكمتها المجتمعات الحديثة فى تجاوز التمييز الجنسى ؟ دون أن يؤدى به ذلك إلى النقل الحرفى للرؤى التى واكبت هذه التجارب ، غافلا عن كونها منبثقة من صيرورة اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية مختلفة ، وعن استحالة استيرادها فى مجتمعات مختلفة عن تلك التى نشأت فيها . ومن ثم ضرورة التعامل معها بوعى نقدى ، يجنب الانزلاق فى اعتمادها نموذجا مثاليا - أو كونيا حسب التعبير السائد اليوم - للتحرر النسائى ؟ .

الهوامش

(١) ليلى أحمد ، المرأة والجنوسة فى الإسلام ، الجذور التاريخية لقضية جدلية حديثة ، ترجمة : منى إبرهيم – هالة كمال ، منشورات المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ١٩٩٩ ، ص. ١٤٤ وما تلاها .

(٢) ن . م . س .

(٣) أنور عبد الملك ، **نهضة مصر** ، ن .م.س ، ص ٣٢١ .

(٤) "تعلم محمد عبده فى النصف الثانى من حياته اللغة الفرنسية ، وطالع الفكر الأوروبى المعاصر على نطاق واسع. وكانت مكتبته تحتوى فيما تحتويه من الكتب العديدة ، كتاب "إميل" لروسو ، وكتاب "التربية" لسبنسر ، وروايات تولستوى ومؤلفاته التعليمية ، وكتاب "حياة يسوع" لشتروس ، وتآليف رينان. وكان على اتصال ببعض المفكرين الأوروبيين فكتب رسالة إلى تولستوى ، وذهب إلى برايتون لمقابلة سبنسر. وكان يزور أوروبا كلما سنحت له الفرصة لتجديد نفسه كما كان يقول، و" لإنعاش آماله فى شفاء العالم الإسلامى من حالته الحاضرة" . ألبرت حورانى ، الفكر العربى فى عصر النهضة ، ن.م.س ، ص ١٦٨ . نجد فى مرجع آخر بأن محمد عبده: "أصبح يقرأ مباشرة من الفرنسية ، بل ترجم بنفسه كتاب "التربية" لهربرت سبنسر".

أنظر " محمد الحداد ، **محدودية التمثل الديمقراطى فى خطاب محمد عبده**، منبر الحوار ، العدد ٣٨ ، ربيع ١٩٩١ ، ص . ١٠٤ .

(٥) اعتمدت فى استخلاص هذه الجوانب من سيرة محمد عبده على : **الفكر العربى فى عصر النهضة** ، ن.م.س ، ص. ١٦٢-١٩٧ .

(٦) محمد عبده ، **الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق : محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٣ ، الجزء الأول، ص. ١٧٦ .

(٧) ن.م.س ، ص ١٨٢ .

(٨) سورة البقرة ، الآية ، ٢٢٨ .

(٩) محمد أحمد خلف الله، حقوق المرأة وقانون الأحوال الشخصية ، اليقظة العربية ، العدد الرابع ، السنة الأولى، يونيو ١٩٨٢ ، ص. ٥٣،٥٤ .

(١٠) سورة النساء ، الآية ، ٤ .

(١١) محمد رشيد رضا، **حقوق النساء فى الإسلام**، المكتب الإسلامى، بيروت، ١٩٧٥ ، ص. ٣٦ .

(١٢) محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، ن.م.س، الجزء الثانى، ص. ١٢٨ .

(١٣) سورة النساء، الآية، ١٢٨ . يقول محمد عبده فى تفسير لهذه الآية "وقد أخبر الله تعالى أن العدل غير مستطاع، وخبره حق لا يمكن لأحد بعده أن يعتقد أنه يمكن العدل بين النساء، فعدم العدل أصبح أمرا يقينا ، ويكفى فى تحريم التعدد أن يخاف عدم العدل بين النسا". ن.م.س، ص. ١٤٠ .

(١٤) محمد عبده، ن.م.س، ص. ١٤٣ .

(١٥) ألبرت حوانى ، **الفكرة العربية فى عصر النهضة**، ن.م.س، ص. ١٨٢ .

(١٦) محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، ن.م.س، ص. ٢٠١ .

(١٧) برهان غليون ، **الوعى الذاتى**، منشورات عيون، الدار البيضاء ١٩٨٧، ص. ٩ .

(١٨) **على شلق، التطور التارخيى لأوضاع المرأة العربية، ضمن كتاب ، المرأة ودورها فى حركة الوحدة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٢، ص. ٣٣ .

(١٩) "أقصى ما توصلت إليه مصر من إصلاحات فى هذه الأمور، كان فى عام ١٩٢٧، حين وافق مجلس الوزراء على مشروع قانون (قام فى أساسه على آراء محمد عبده)، للحد من تعدد الزوجات وحق الرجل فى الطلاق، ولكن الملك فؤاد رفض التصديق عليه فى النهاية". ليلى أحمد، *المرأة والجنوسة فى الإسلام*، ن.م.س، ص. ١٩٠ .

(٢٠) برهان غليون، **الوعى الذاتى** ، ن.م.س، ص. ٥٧ .

(٢١) ألبرت حوراني ، **الفكر العربى فى عصر النهضة**، ن.م.س، ص . ١٨٨ .

(٢٢) أنظر : محمد سبيلا ، **المغرب فى مواجهة الحداثة** ، منشورات الزمن ، كتاب الجيب، -٤-، الرباط، يوليو، ١٩٩٩ ، ص. ١١-٣٠ .

(٢٣) أنظر بهذا الشان: ليلى أحمد، *المرأة والجنوسة فى الإسلام*، ن.م.س، ص . ١٤٤ ، ١٤٥ . خالد فهمى ، **المرأة والطب والسلطة فى مصر خلال القرن التاسع عشر** ، ترجمة: داليا بسونى ، ضمن كتاب، الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط، المجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٩٩، ص. ٩-٧٩ .

(٢٤) أنظر بهذا الشأن ، ليلى أحمد ، **المرأة والجنوسة فى الإسلام**، ن.م.س، ص. ١٣٧ وما تلاها .

(٢٥) محمد عبده ، الأعمال الكاملة، ن.م.س، الجزء الأول، ص. ٢٩٦ .

(٢٦) غالى شكرى، النهضة والسقوط فى الفكر المصرى الحديث، الدار العربية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٣، ص. ١٩٠ .

(٢٧) سلامة كيلة ، دارسات في اتجاهات حركة التنوير فى عصر النهضة، الوحدة، السنة الثالثة ، العدد، ٣٢/٣١، إبريل/مبايو، ١٩٨٧، ص. ١٦ .

(٢٨) ن.م.س، ص . ١٨٠ .

(٢٩) انظر : **عصر النهضة، مقدمات ليبرالية الحداثة** ، شربل داغر ، عبد الله العروى، عزيز العظمة، موسى وهبة، وآخرون، ن.م.س .

(٣٠) **محمد سبيلا، ندوة مجلة الوحدة حول تصورات جديدة لعصر النهضة**، الوحدة ن.م.س، من ص. ١٣٣-١٥٦ .

(٣١) غالى شكرى، النهضة والسقوط فى الفكر المصرى الحديث، ن.م.س، ص. ٢١٦ .

(٣٢) ليلى أحمد ، المرأة والجنوسة فى الإسلام، ن.م.س، ص. ٧٠ .

(٣٣) أنور عبد الملك، نهضة مصر، ن.م.س، من ص. ٤٢٩-٤٣٢ .

(٣٤) **نديم نعيمة، إشكالية الفكر الإسلامى فى عصر النهضة، ضمن كتاب**، عصر النهضة، **مقدمات ليبرالية الحداثة، من ص. ٥١-٧٤** .

(٣٥) انظر مثلا : محمد النعيم ، الإسلام والتعددية ، الفنك، الدار البيضاء، ١٩٩٨، ص. ٧٦ وما تلاها .
أنظر أيضاً محمد الطالبى فى كتابه :

Plaidoyer pour un islam moderne, le Fennec, Casablanca, 1998 .

(٣٦) عبد الله العروى، إرث النهضة وأزمة الراهن، ضمن كتاب، عصر النهضة، مقدمات ليبرالية الحداثة، ن.م.س، ص. ٢٨١،٢٨٢ .

القسم الثانى

خطاب التحرير

الفصل الأول

حدود مشروع التحرير

خطاب قاسم أمين

أصدر قاسم أمين (١٨٦٥-١٩٠٨) كتابيه "تحرير المرأة" ١٨٩٩ و"المرأة الجديدة" ١٩٠٠ . ولا شك أن الساحة العربية لم تشهد خلال صيرورة طرح المسألة النسائية جدلا كذلك الذى أثارته كتاباته بشأن المرأة .

لقد تضاربت المواقف بين القبول والرفض، وانبرى للرد عليه أكثر من "ثلاثين كتابا ومقالا"[١] ، كما أن بعض الشخصيات الوطنية المعروفة فى مصر رفضت مواقفه الداعية إلى تحرير المرأة ، واعتبرتها تهديداً لمقومات المجتمع الأخلاقية. وذلك ما عبر عنه بوضوح مصطفى كامل زعيم الحزب الوطنى فى جريدة "اللواء" سنة ١٩٠١: "إن الحرية التى تقتل العصمة أشر عندى من الحجاب القاتل للرذائل"[٢]. وفى الدراسات الكثيرة المنشورة حتى الوقت الراهن، ما زالت المواقف متباينة بشأن الدور الذى قام به قاسم أمين، والمنطلقات الفكرية التى أسس عليها طروحاته، والأهداف التى توخاها، على الرغم من بعد الدراسات المذكورة عن ساحة الجدل فى نهاية القرن التاسع عشر، وعن سياقاتها الفكرية، وضغوطها الاجتماعية .

لقد اعتبر البعض قاسم أمين فى قمة الريادة بشأن تحرير المرأة، "فهو بكل معنى وبأدق معنى أكبر داعية لتحرير المرأة فى مصر خاصة، وفى العالم العربى بوجه عام"[٣]، وهو بالنسبة للبعض الآخر قد دشن "الحدث الأول فى إطلاق الدعوة الحديثة

لتحرير المرأ العربية"(٤)، وأنه "كان يتطلع إلى مشروع مستقبلى جماعى واسع"(٥). فى حين ترى فيه دراسات حديثة من أشهرها كتاب ليلى أحمد الذى كتبته بالإنجليزية ، مروجًا للخطاب الاستعمارى، لأنه دعا إلى"استبدال الهيمنة الذكورية السائدة فى المجتمع العربى، بهيمنة أخرى على الطراز الغربى. وهكذا فإنه يبدو من المناسب أن نصف قاسم أمين، بأنه ابن لكرومر والاستعمار"(٦).

بين هذه الآراء، تبقى العودة إلى الكتابين المذكورين ضرورية لقراءة خطاب قاسم أمين وتفكيكه، قصد تبين المفاهيم والتصورات التى أنتجها، والتوصل إلى الأسس الفكرية التى اعتمدها، المواقف التى ترتبت عنها، لا بشأن المرأة ككائن مفرد معزول، بل بشأن رؤيته للمجتمع وأوضاع النساء فيه، والشروط التى تحكمها، والمشروع الإصلاحى الذى يقترحه كبديل ممكن .

إن الصعوبة التى تعترض قارئ "تحرير المرأة" و "المرأة الجديدة"، هى من حيث غياب المنهجية فى صياغة الخطاب. إذا كان الكتاب الثانى يشكل امتدادا للأول من حيث الرؤية، من حيث المنطلقات وأيضًا نتائجها، أى المواقف التى يخلص إليها قاسم أمين، فإن الكتابة لا تخضع لهذا الامتداد، حيث نجد المفاهيم والتصورات نفسها مشتتة بين المؤلفين ، مما استلزم تفكيكها وإعادة تجميعها، للوصول إلى دلالتها التى لا تكتمل إلا بقراءة الكتابين معًا .

١ – خطاب الواقع : نقيض الحجاب

انطلق قاسم أمين من نظرة تقييمية لما كتبه الرجال عن المرأة فى عصره، واكتشف بأنهم يجهلون واقعها وظروفها، ولا يكلفون أنفسهم مشقة البحث عن العوامل المتحكمة فيه وتحليلها، ويرتكزون على الأفكار المسبقة التى ترسخت فى أذهانهم بشأن القوانين والعادات والأخلاق ، التى انبثقت من سياق تاريخى واجتماعى، وثقافى، وسياسى، مغاير للواقع الذى يعيشون فيه، ولذلك فإن ما يكتبونه أقرب إلى الخيال منه إلى الواقع :

"نحن نفهم أن رجلا يعيش فى عالم الخيال يكتب فى مكتبته على ورقة ليس على النساء إلا أن يقرب فى بيوتهن خاليات البال تحت كفالة الرجال وحماية الرجال. نفهم ذلك لأن الورق يتحمل كل شيء. وليس من الصعب وضع نظريات خيالية على هذه الطريقة، قد يكفى فى ذلك تركيب بعض جمل مسبوكة فى قالب لطيف، ليقيم الكاتب نفسه مشرعا حكيما ويحكم على القوانين والعادات والأخلاق"(٧).

تعبر هذه الكتابات - الذكورية - التى تبتعد عن الواقع ومتغيراته فى عصرها ، عن استيهامات الرجل العربى التقليدى ، أكثر مما تنشغل بالانكبات على وجود النساء الواقعى، والمشاكل المحيطة به .

يعزز قاسم أمين فكرته بوصفه لامرأة تسكن مخيال الكتاب الذين يعنيهم، ولموقفهم المنبنى على الازدواجية منها، حيث يرون فيها وسيلة إثارة لإرضاء رغباتهم من جهة، ويحكمون عليها بالدونية الفكرية والأخلاقية من جهة أخرى:

"...إمرأة شابة سنها بين العشرين والثلاثين، جميلة المنظر، رقيقة الطبع، شهية المزاج، تكفى إشارة منها لكى تنال ما تشتهيه نفسها لأنها ذات ثروة عظيمة، أو لأن لها بعل وافر الثروة، ولا يبخل عليها بشيء. أما أخلاقها فانحطاط النفس، والميل إلى الكذب والاحتيال والتطلع إلى أعمال السوء. لا يحول بينها وبين ذلك إلا الحكم عليها بملازمة البيت والاحتجاب عن الرجال"(٨) .

لعل بوادر المنحى العلمى الذى سيعتمده قاسم أمين، تتجلى واضحة من هذا المنطلق، إذ أن كل دراسة علمية تفرض - فيما تفرضه - الانكباب على موضوعها، ولذلك يقترح قراءة للواقع النسائى ترتكز على التحليل، وكشف الصيرورة التاريخية التى تحكمت فيه، وهو إذ ينكب على هذا الواقع، يركز أساسا على ظاهرة الفصل بين الجنسين، وبين المجالين العام والخاص، أى الحجاب، بصفته رمزا دالا على تدهور أوضاع النساء والمجتمع.

يعتبر خطاب قاسم أمين بهذا المعنى خطابا مضادا للحجاب بكل حمولاته الاجتماعية، والثقافية، والسياسية، التى أحاط بشموليتها، ووظف كل قدراته الفكرية

وخبرته المهنية والحياتية لتحليلها، وكل طاقاته فى البرهنة والجدال لتوضيحها ومناقشتها. إنه يحرص كل الحرص على تعريف ما يقصده بالحجاب تلافيا الخلط والتبسيطية التى تربط الحجاب بالزى الذى ترتديه المرأة، ومن ثم يفرق بين مستويين من الحجاب: أحدهما شكلى متعلق باللباس الذى يشمل خماراً يغطى وجه المرأة، وهو منذ البداية يؤكد على عدم مطالبته بإزالته بشكل كامل، بل اعتماد الحل الوسط الذى تقول به الشريعة الإسلامية(٩)، لأن الحجاب الذى يغطى وجه المرأة ليس عادة فرضها الإسلام أو استحدثها المسلمون، ما دام تاريخه يعود إلى الأمم التى سبقتهم، كما أن الدين لا يفرضه، ولو كان الأمر كذلك لما تمت مناقشته، "لأن الأوامر الإلهية يجب الإذعان لها دون بحث ولا مناقشة"(١٠).

يحرص قاسم أمين فى كتابه الأول على الأخص أى "تحرير المرأة"، على التأكيد على المرجعية الدينية لخطابه، وهو يشرع فى رفض الحجاب استنادا إلى تفسير بعض الفقهاء للآيات المتعلقة به فى القرآن. لقد خولت الشريعة المرأة نفس الحقوق التى خولتها للرجل، كالحق فى إدارة أموالها والتصرف فيها بنفسها، ولذلك: "كيف يمكن لرجل أن يتعاقد معها من غير أن يراها، ويتحقق من شخصيتها؟"(١١). هنا، تسعف قاسم أمين تجربته فى ممارسة القضاء لتقديم صورة عن المشاكل التى تنجم عن مثل هذه الحالات، حيث أن ستر وجه المرأة يحول دون التعرف المفروض قانونيًا على هويتها: "إذا وقفت المرأة فى بعض مواقف القضاء خصما أو شاهدا فكيف يسوغ لها ستر وجهها؟.... ولا أظن أنه يسوغ للقاضى أن يحكم على شخص مستتر الوجه، ولا أن يحكم له، ولا أظن أنه يسوغ له أن يسمع شاهدا كذلك. بل أقول إن أول واجب عليه أن يتعرف وجه الشاهد والخصم خصوصاً فى الجنايات. وإلا فأى معنى لما أوجبه الشرع والقانون من السؤال عن اسم الشخص وسنه وصناعته ومولده؟ وماذا تفيد معرفة هذه الأمور كلها إذا لم يكن معروفا بشخصه؟"(١٢).

ينطلق قاسم أمين من أحكام الشريعة التى تقول بكشف المرأة لوجهها وكفيها، ويرى فى ذلك حلاً وسطا بين إباحية الغربيين وتشدد المسلمين فى زى المرأة :

"والذى أراه فى هذا الموضوع هو أن الغربيين قد غلوا فى إباحة التكشف للنساء إلى درجة يصعب معها أن تتصون المرأة من التعرض لمثارات الشهوة وما لا ترضاه عاطفة الحياء. وقد تغالينا نحن فى طلب التحجب والتحرج من ظهور النساء لأعين الرجال حتى صيرنا المرأة أداة من الأدوات أو متاعا من المقتنيات"(١٣) .

ينتقل بعد الأحكام المذكورة إلى مناقشة تبريرات الوسط المسلم للحجاب، حيث يعد دليلاً على عفة المرأة، ويرى بأن لا علاقة للأخلاق بكشف الوجه أو بستره، وأن اللباس لا يرمز إلى الالتزام بها أو عدمه، ينفى وجود الفرق فى التحلى بالأخلاق بين الرجل والمرأة: "على أى قاعدة بنى الفرق بين الرجل والمرأة؟ أليس الأدب فى الحقيقة واحدا بالنسبة للرجال وللنساء وموضوعه الأعماق والمقاصد لا الأشكال والملابس ؟(١٤).

يتخذ قاسم أمين التبرير القائل بأن الحجاب يفرض على المرأة خوفا من الفتنة التى قد تتسبب فيها إذا ما كشفت وجهها، يتخذه ذريعة لتحليل نفسية الرجل وسلوكه فى مجتمع يفرض الفصل الصارم بين الجنسين، حيث أنه لا يتحكم فى غرائزه إذا ما نظر إلى امرأة مكشوفة الوجه، ومن ثم فإن الحصانة الأخلاقية هى التى تخلص الرجل من شرور تلك الفتنة المفترضة، ولذلك يتحتم عليه أن يغض بصره كما تطالبه بذلك الآية القرآنية. إلا أن منطق الجدل - الدفاعى - إن جازالتعبير، يحفز قاسم أمين على الذهاب أبعد من ذلك ، حيث أن الآية تتوجه إلى الرجل والمرأة على السواء، وتطالبها هى الأخرى بغض البصر، "وفى هذا دلالة واضحة على على أن المرأة ليست بأول من الرجل بتغطية وجهها"(١٥).

أما المستوى الثانى الذى تعالج قضية الحجاب فى إطاره، والذى يشكل المستوى الأول رمزًا شكلياً له، فهو المستوى المؤسساتى، أى الحجاب بوصفه وضعا اجتماعيا يفرض الفصل بين الجنسين وبين المجالين الخاص والعام، وما يترتب عن ذلك من تقسيم فى العمل والأدوار بين الرجل والمرأة، ومن تصورات وعلاقات تراتبية وأنماط سلوك قائمة على التمييز الجنسى .

يظل قاسم أمين وفيا فى مقاربة الظاهرة لمنطلقه أى المرجعية الدينية، وهو بعد أن يستعرض الآيات القرآنية الخاصة بنساء النبى وحجابهن، ينتهى إلى أن الخطاب القرآنى موجه لهن وليس لغيرهن حين يقول:(لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ)، وبالتالى فإن "أسباب التنزيل خاصة بهن ولا تنطبق على غيرهن"، والخلاصة المنتهى إليها هى أن "هذا الحجاب ليس بفرض ولا بواجب على أحد من نساء المسلمين"(١٦).

ارتكازا على هذه النتيجة التى تفصل بين الحجاب والمقدس، يصبح الانتقال إلى الوضعية السائدة فى مجتمعه، وكذلك ربط الحجاب بتخلف المجتمع، ممكنا إن لم نقل مشروعا. يتم ذلك من خلال إعادة طرح الأسئلة التى تمحورت حولها إشكالية النهضة العربية فى القرن التاسع عشر، فى إطار علاقتها بالآخر الذى يشكل الكفة الغالبة فى المعادلة :

"هل يلزمنا أن نعيش ونحيا أو نقضى على أنفسنا بأن نموت ونفني؟ أو ليس من الواجب علينا أن ننظر كيف تقدم الناس وتأخرنا؟"(١٧).

قاد هذا الطرح قاسم أمين إلى تشخيص أسباب التخلف التى يربطها بالمجتمع وبالتصورات والعادات التى ترسخت فيه، ومنها عزل المرأة والإبقاء عليها سجينة فى البيت. يصبح الحجاب بهذا المعنى مظهراً ملموساً لاستعباد المرأة، إذا يسلبها حريتها، كما أن الرجل حين يرسم حدودا لعالمها لا تتعدى البيت، يفرض عليها العبودية بأوسع معانيها:

"فالرجل الذى يحجر على امرأته أن لا تخرج من بيتها لغير سبب، سوى مجرد رغبته فى أن لا تخرج، ولا يحترم حريتها، فهى من هذه الجهة رقيقة ، بل سجينة، والسجن أشد سلبا للحرية من الرق"(١٨).

يعكس حرمان المرأة من الحرية الميز الجنسى الممارس ضدها لصالح الرجل، ذلك أن تبرير الحجاب بتجنب وقوعها فى الفساد لا يبيح البتة حرمانها من الحرية، إضافة إلى أنها تعاقب فى حين يظل الرجل مستمتعا بحريته: " لماذ تداس حرية المرأة وتحترم حرية الرجل؟ هل يختلف نظر العدل بالنسبة إلى الرجل والمرأة؟ وهل يوجد حقان، حق للرجال وحق للنساء؟"(١٩). يخلص قاسم إمين إلى أن الحجاب بكل دلالاته الثقافة والاجتماعية، سواء كان زيا يغطى جسد المرأة ، أو عادة اجتماعية تحرمها من الاتصال بالعالم الخارجي، يعد استعبادا لها ، وسلبا ليكنونتها المستقلة ، وترسيخا لتبعيتها للرجل :

"فالمرأة من وقت ولادتها إلى يوم مماتها هى رقيقة لأنه لاتعيش بنفسها ولنفسها ، وإنما تعيش بالرجل وللرجل"(٢٠).

مقابل السؤال الذى صاغه أغلب المثقفين العرب منذ نهاية القرن التاسع عشر: كيف السبيل إلى الخروج من الانحطاط؟ كان سؤال قاسم أمين - المضمر - الذى بذل كل قدراته على التحليل والجدل والمواجهة فى الإجابة عليه هو: كيف السبيل إلى تخليص النساء من العزلة والاستعباد الذى يفرضه عليهن الحجاب بالمعنى الذى تناوله، أى بكل أبعاده ومترتباته التى أفاض فى شرحها؟

٢ - التربية أساس التغيير :

لم يكن قاسم أمين أول من قال بتعليم المرأة فى الساحة العربية بالمشرق ، سبقه إلى ذلك مثقفون كثيرون منذ الأربعينيات من القرن التاسع عشر، الطهطاوى فى كتابه "تلخيص الإبريز" (١٩٣٤)، وكتبه اللاحقة التى صدرت خلال العقد السابع ، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، وبطرس البستانى فى محاضرته التى ألقاها ببيروت سنة ١٨٤٩، وأحمد فارس الشدياق فى كتابه "الساق على الساق" الذى صدر سنة ١٨٥٥، وغيرهم[٢١]، إلى جانب ما ورد فى الكتابات النسائية العربية بشأن التعليم منذ أواخر القرن التاسع عشر، كما سنعود إلى ذلك فى فصل لاحق من هذا البحث .

لم تكن مطالب قاسم أمين بشأن تعليم المرأة متميزة أو سابقة لعصرها. يشير مرتين فى كتبه "تحرير المرأة" إلى أنه لا يطالب بأكثر من أن تستفيد المرأة من التعليم الابتدائى. ولعل الصيغة الأولى التى تضمنت مطلبه هذا قد تد تبريرها ، فى كونها وردت فى إطار ما يلزم للمرأة أن تتسلح به من معرفة لإدارة منزلها ، حين يجادل أبا - محتملا - يرى بأن ما تعلمته ابنته من شئون منزلية وأعمال يدوية ، كاف لأن يجعلها مؤلها لتدبير بيتها .

" ففى رأيى أن المرأة لا يكنها أن تدير منزلها إلا بعد تحصيل مقدار معلوم من المعارف العقلية والأدبية ، فيجب أن تتعلم كل ما ينبغى أن يتعلمه الرجل من التعليم الابتدائى على الأقل ، حتى يكون لها إلمام بمبادئ العلوم يسمح لها بعد ذلك باختيار ما يوافق ذوقها منها وإتقانه بالاشتغال به متى شاءت[٢٢] .

أما الفقرة الثانية التى ورد فيها مطلب الاقتصار على التعليم الإبتدائى ، فواضحة فى التعبير عن مقصديته بالنسبة للمرحلة " الآن " ، انطلاقا من وعيه بالصعوبات التى تواجه كل تغيير فى أوضاع النساء ، والمقاومة التى تبديها الأوساط المحافظة ضده :

" ولست ممن يطلب المساواة بين المرأة والرجل فى التعليم ، فذلك غير ضرورى . وإنما أطلب الآن ولا أتردد فى الطلب ، أن توجد هذه المساواة فى التعليم الابتدائى على الأقل ، وأن يعنى بتعليمهن إلى هذا الحد مثل ما يعنى بتعليم البنين "(٢٣) .

لقد اعتقد العديد من الباحثات والباحثين الذين تناولوا قاسم أمين ، بأن هذا المطلب دليل على محدودية فكره الإصلاحى ، خاصة وأن التعليم الابتدائى كان قد بدأ ينتشر بشكل ملحوظ فى المدن المصرية والمشرقية ضمن البنات . إلا أن ذلك لا يكتسى أهمية ، لأن الإضافة الأساسية التى يتميز بها خطابه بهذا الشأن ، تتمثل فى المنظور الذى يرى به التربية كأساس للتغير الثقافى ، أى تغيير الذهنيات والسلوك فى المجتمع .

تكتسى تربية الأم أهميتها من كونها المصدر الأول لتمرير القيم إلى الأطفال . أن " تربية الطفل لا تصلح إلا إذا كانت أمه مرباة ، وقررنا أن الولد ذكرا كان أو أنثى لا يملك صحة ولا خلة ولا ملكة ولا عقلا ولا عاطفة إلا من طريقين : الوراثة والتربية ، واستدللنا على أن الولد يرث من أمه قدر ما يرث من والده على الأقل ، وأن تأثير الأم فى تربية الطفل بعد ولادته أعظم من تأثير أبيه(٢٤) . وبعد صفحات استغرقها شرح اكتساب الطفل للتربية استنادا إلى المعطيات العلمية ، " إذا أن الوراثة والتربية هما الأصلان اللذان ترجع إليهما شخصية الطفل ذكرا كان أم أنثى(٢٥) ، يتم الانتقال بطريقة ذكية – إذا أخذنا بين الاعتبار المتلقى المحافظ الذى يتوجه إليه فى خطابه آنذاك ، إلى ضرورة ارتياد المرأة للمجال العام ، إذ أنه يعتبر الحجاب عائقا دون تربيتها بالمفهوم الذى يراه للتربية ، أى كونها وسيلة للانفتاح على المعارف والخبرات ، وبالتالى فإن تحصيلها يفرض الاتصال بالعالم الخارجى ، ولذلك لا فائدة من تدريس البنت حتى سن البلوغ ، ثم إعادتها إلى البيت لأنها ستضيع المبادئ الأولية التى تلقنتها فى مجال المعرفة ، وستخضع للثقافة السائدة فى المجال الخاص .

يذهب قاسم أمين بهذا الموقف من التربية الضرورية للمرأة والرجل على السواء إلى حده الأقصى ، حين يعرض لمترتبات الحجاب لوطبق على الرجال الذين قطعوا شوطا من حياتهم فى ممارسة نشاطهم بحرية فى المجال العام ، وأجبروا بعد ذلك على ملازمة المجال الخاص :

" لو أخذنا رجلا بلغ الأربعين من عمره وحجبناه عن العالم، ألزمناه أن يعيش بين أربعة جدران وسط النساء والأطفال والخدم لشعر بانحطاط تدريجى فى قواه العقلية والأدبية، ولا بد أن يأتى يوم يجد فيه نفسه مساويا لهم"(٢٦) .

تكون التربية بهذا المعنى أوسع من التعليم، لأنها لا تكتسب من التردد على المدارس والحصول على شهادات فحسب، ولكنها عمل دؤوب لتحصيل المعرفة والخبرات التى تمكن المرأة من تحمل مسؤوليتها الذاتية وتدبر أمورها فى الحياة. من هنا المقارنة بين امرأة من الطبقة العليا تعلمت وأتقنت اللغات والعزف على البيانو، ولكنها قابعة فى البيت" جاهلة بأطوار الحياة لو استقلت بنفسها لعجزت عن تدبير أمرها وتقويم حياتها". أما المرأة التى تقابلها فى المقارنة، فتنتمى إلى أصول متواضعة فى القرية والمدينة، لم تتلق تعليما ولكن خروجها إلى الحياة "زودها بمعارف كثيرة اكتسبتها من المعاملات والاختبار وممارسة الأعمال والدعاوى والحوادث التى مرت عليها، أن كل ذلك قد أفادها اختبارا عظيماً، فإذا تعاملتا غلبت الثانى الأولى"(٢٧). فى السياق نفسه، ترد المقارنة بين المرأة العربية المسلمة ومواطنتها المسيحية التى لم يفرض عليها الحجاب، وأغنى الاختلاط مداركها، وجعلها أرقى من المرأة المسلمة:

"ومن هذا نرى أغلب نساء نصارى الشرق – وإن لم يتعلمن فى المدارس أكثر مما يتعلمه بعض بناتنا الآن – يعرفن لوازم الحياة، ولكثرة ما رأين وسمعن باختلاطهن بالرجال، فقد وردت على عقولهن معا وأفكار وصور وخواطر غير ما استفدنه من الكتب، فارتفعن بفضل هذا الاختلاط إلى مرتبة أعلى من المرأة المسلمة المواطنة لهن مع أنهن من جنس واحد وإقليم واحد"(٢٨) .

يتمثل الجانب النفعى للمعرفة فيما تسعف به الإنسان من خبرات، لأن "التجارب هى أساس العلم والأدب الحقيقى"(٢٩)، وبالتالى فإن الحجاب يحول دون المرأة وهذه

التجارب الضرورية لمعرفة الحياة، بحيث أنها لا يمكن" أن تكون إنسانا حيا شاعرا خبيرا بأحوال الناس قادراً على أن يعيش معهم"(٣٠). انطلاقا من كل ذلك، يتضح التعارض بين الحجاب ومتطلبات التربية التى تفرض تخطى النساء لأسوار البيوت، الشيء الذى يؤدى إلى تصور مغاير للعلاقة بين الجنسين .

٣ - الأسرة السعيدة :

يعكس خطاب قاسم أمين بشأن الأسرة طموح الرجال المتعلمين من الطبقة الوسطى الناشئة، الذين انفتحوا فى عصره على القيم المغايرة فى الثقافات الأجنبية، سواء عن طريق تجربتهم الشخصية فى المجتمعات الغربية ، كما هو الشان بالنسبة إليه حين ذهب لاستكمال دراسته القانونية فى فرنسا، أو عن طريق التأثير النابع من الاطلاع والقراءات. لقد أصبحت هذه الفئة تتطلع إلى علاقات جديدة بالمرأة، قائمة على أسس غير تلك التى كانت سائدة فى المجتمعات العربية المسلمة. يعتقد البعض بأن قاسم أمين فى تعبيره عن ذلك كان يروج لنمط الأسرة البورجوازية الأوروبية فى المجتمعات العربية(٣١). والواقع أن هذه الأسرة - النووية - كانت قد بدأت فعلا تعرف طريقها إلى التشكل باعتبارها نواة رئيسية فى المجتمع المصرى آنذاك، بفعل التحولات الاجتماعية والاقتصادية التى عرفتها مصر خلال القرن التاسع عشر، والتى رافقتها حركة تمدن سريعة كما سبق وأن تعرضنا لذلك فى الفصلين السابقين.

يبدو من خلال بعض الكتابات أن المجتمع المدينى بمصر - والأمر ينطبق على القاهرة أكثر من غيرها من دون شك - ، كان يعرف أزمة زواج اهتم بها على الأخص أحمد لطفى السيد فى العديد من المقالات التى كان ينشرها ونبه إلى خطرها(٣٢). لقد كان السبب فى ذلك يعود إلى عزوف الشباب المتعلمين عن الزواج بنساء غير متعلمات، لا يجدون لديهن التجاوب العاطفى والكفرى الذى باتوا يحلمون به. من هنا، كانت الأهمية التى أولاها قاسم أمين للحياة الزوجية، حيث يمكن القول إن تخطى باب المحرم حين طرح مسألة اللذة الجسمانية "المتحدة فى النوع"، والتى يؤدى تكرارها إلى "فقدان الرغبة فيها"، واللذة المعنوية التى تتجدد ولا تتلاشى، "وهى التى تجسد الحب

الحقيقى بين الزوجين وتبقى عليه، بحيث أن "العثور على ذلك الحب الشريف من أكبر السعادات فى هذه الدنيا. فإن كان المال زينة الحياة فالحب هو الحياة بعينها". وبما أن زوال الحجاب شرط للتربية، فإن هذه التربية هى الأخرى أساس من أسس الزواج الضرورية، وشرط لتحقيق التآلف فيه: "هذا الحب لا يمكن أن يوجد بين رجل وامرأة إذا لم يوجد بينهما تناسب فى التربية والتعليم"(٣٣).

بصرف النظر عن هذا التطلع إلى الحب الذى وسم بعض الصفحات بطابع رومانسى، قد يوحى بتجربة ذاتية عاشها قاسم أمين(٣٤)، فإن الجانب الأكثر واقعية يتجلى فى تحليل الميز الجنسى السائد فى الأسرة، عبر العادات والحياة اليومية والقوانين والتصورات السائدة، والانتهاء إلى إبراز الارتباط الوثيق بين الاستبداد الجنسى والاستبداد السياسى، فالرجل مقهور خارج بيته، ويمارس قهره على الأضعف منه، أى على المرأة، ذلك أن العلاقات الأسرية تعيد إنتاج علاقات الاستبداد وترسخها :

"إذا غلب الاستبداد على أمة لم يقف أثره فى الأنفس عندما هو فى نفس الحاكم الأعلى، ولكنه يتصل منه بمن حوله... كان من أثر هذه الحكومات الاستبدادية أن الرجل فى قوته أخذ يحتقر المرأة فى ضعفها"(٣٥).

وتعبر هذه العلاقة الاستبدادية عن نفسها فى الاحتقار الذى يعامل به الرجل المرأة، وتعززه القوانين، كتعدد الزوجات، والتسرى بالجوارى، أو الطلاق التعسفى، أو العادات والتصورات السائدة عن المرأة. هكذا، يلخص قاسم أمين مظاهر احتقار المرأة:

"من احتقار المرأة أن يطلق الرجل زوجته بلا سبب ...

من احتقار المرأة أن يقعد الرجل على مائدة الطعام وحده، ثم تجتمع النساء من أم وأخت وزوجة ويأكلن ما فضل منه ...

من احتقار المرأة أن يعين لها محافظ على عرضها مثل أغا أو مقدم أو خادم يراقبها ويصحبها أينما تتوجه...

من احتقار المرأة أن يسجنها فى منزل، ويفتخر بأنها لا تخرج منه إلا محمولة على النعش إلى القبر...

من احتقار المرأة أن يعلن الرجال أن النساء لسن محلا للثقة والأمانة...

من احتقار المرأة أن يحال بينها وبين الحياة العامة والعمل فى أى شىء يتعلق بها : فليس لها رأى فى الأعمال ، ولا فكر فى المشارب، ولا نوق فى الفنون، ولا قدم فى المنافع العامة، ولامقام فى الاعتقادات الدينية، وليس لها فضيلة وطنية ولا شعور ملى..."[٣٦].

تشكل مثل هذه النصوص مكمن الجرح الذى تسبب فيه قاسم أمين للعقلية الأبوية والعادات والقوانين التى ترسخها، لقد كانت بمثابة تعرية للخفى والمسلم به، يعززها وعى ملحوظ بحتمية التغيير انطلاقا من ملاحظة التحولات التى مست علاقة الرجل بالمرأة، وغيرت من نظرته إليها:

"ولست مبالغا إن قلت إن ذلك كان حال المرأة فى مصر على هذه السنين الأخيرة التى خفت فها نوعا سلطة الرجل على المرأة، تبعًا لتقدم الفكر فى الرجال، واعتدال السلطة الحاكمة عليهم، ورأينا النساء يخرجن لقضاء حاجاتهن، ويترددن على المتنزهات العمومية لاستنشاق الهواء... وكثير منهن يذهبن مع رجالهن إلى السياحة فى البلاد الأخرى، وكثير من الرجال قد أعطوا نساءهن مقامًا فى الحياة العائلية... وهى ما يعنى احترامًا جديدًا للمرأة"[٣٧]. إلا أن تأسيس علاقة جديدة بين المرأة والرجل يستلزم أسسا جديدة هى الأخرى.

٤ - الحرية أساس للمساواة :

لم يطرح مفهوم الحرية بدلالته السياسية والاجتماعية التى انبنت حولها الأدبيات الليبرالية الغربية فى التراث العربى الإسلامى، غير أن غيابه لا يعنى عدم استشعار العرب المسلمين لضرورة الحرية، أو عدم تطلعهم إليها، كما يرى عبد الله العروى. ذلك أن اللغة التى تختزلها المعاجم حسب رأيه تحيل إلى الرموز التى يحفل بها التاريخ

الفعلى، تكشف تجارب تعبر عن نشدان الحرية لدى العرب المسلمين، ومن أبلغها دلالة التجربة الصوفية التى "ترمز إلى حرية وجدانية مطلقة داخل الدولة المستبدة"(٣٨). إلا أن المفهوم النفسانى الميتافيزيقى للحرية فى الفكر الإسلامى، لا يتطابق والحرية بمعناها السياسى والاجتماعى الذى اهتم به الفكر الليبرالى(٣٩).

قارب قاسم أمين موضوعه بهذا المعنى الليبرالى للحرية: "فالحرية هى استقلال الإنسان فى فكره وإرادته وعمله، وعدم خضوعه خارج هذه الحدود لإرادة غيره"(٤٠)، وهى بذلك تشكل عنوان التقدم وغايته: "ثم صارت غاية التمدن أن ينال الفرد أقصى ما يمكن من الاستقلال والحرية"(٤١).

يشكل الحجاب انطلاقًا من هذا المبدأ خرقًا لحق المرأة فى الحرية، حين يعزلها عن العالم الخارجى، ويمنعها من التحرك فيه، وبالتالى فإن أول خطوة فى سبيل نيلها لهذا الحق : "تمزيق الحجاب ومحو آثاره"(٤٢)، لأنه يشكل أحد مظاهر استعباد الرجل للمرأة(٤٣)، كما أن هناك أشكالاً أخرى لهذا الاستعباد تعبر عنها عادات اجتماعية أو قوانين سائدة، ومنها تزويج المرأة دون موافقتها:

"والمرأة التى يسوقها والدها كالبهيمة إلى زوج لا تعرفه... لا تعتبر حرة فى نفسها بل رقيقة"(٤٤). كما أن القانون يستعبدها حين يمنح حق الطلاق للرجل(٤٥)، وكذلك الشأن بالنسبة لمنعها من التعليم و"بلوغ الكمال الذى أعدت له، وفى ذلك يتجسد استعبادها المعنوى" .

يربط قاسم أمين بين حق المرأة فى الحرية وحقها فى المساواة، منطلقا فى ذلك من تهمة نقصان العقل التى يتخذها الرجال حجة لاستعباد النساء :

"كبر على الرجل أن يعتبر المرأة التى كانت ملكا له بالأمس مساوية له اليوم، فحسب لديه أن يضعها فى مرتبة أقل منه فى الخلقة. وزعم أن الله لما خلق الرجل وهبه العقل والفضيلة وحرمها من هذه الهبات، وأنها لضعفها وقلة عقلها وميلها مع الشهوات يلزم أن تعيش غير مستقلة تحت سيطرة الرجل، وأن تنقطع عن الرجال وتحجب بأن تقصر فى بيتها وتستر وجهها إذا خرجت ، حتى لا تفتنهم بجمالها، أو تخدعهم بحيلها، وأنها ليست أهلا للرقى العقلى والأدبى فيلزم أن تعيش جاهلة"(٤٦).

لقد ارتكز القائلون بالميز الجنسى على الفروق الملاحظة بين الجنسين، ويتعلق الأمر هنا بمعرفة ما إذا كانت دونية المرأة طبيعية أو مكتسبة من التربية التى تلقتها. لا يجوز الحكم على المرأة فى رأى قاسم أمين إلا إذا استفادت من الامتيازات المخولة للرجل، ومنها التعليم والفرص التى منحت له فى اكتساب الخبرات، وهو يستند فى موقفه هذا إلى العلماء الغربيين:

"رأى العلماء إنه لا يصح الحكم على طبيعة المرأة، ومبلغ استعدادها للكمال الإنسانى بآثارها التى صدرت منها إلى الآن. وإنما يصح ذلك بعد أن تملك من حريتها ما يملك الرجل، وبعد أن تشتغل بتثقيف عقلها مدة من الزمن تساوى المدة التى قضاها الرجل فى تربية ملكاتهم العقلية والأدبية، غير انهم حكموا بأن المرأة ليست مثل الرجل فى الخلقة، وإنه يوجد بين الصنفين اختلافات تشريحية وفسيولوجية.."(٤٧).

يستند الخطاب بشأن المساواة إلى المرجعية الغربية التى اهتمت بتحليل الفروق النفسية والسلوكية والعاطفية بين الجنسين، ارتكاز على عواملها الاجتماعية والثقافية، لكى تنتهى إلى الإقرار بالتكافؤ الذى لا يلغى الفروق بينهما، ولكنه لا يعنى البتة نقصان أحدهما عن الآخر :

"لا نريد بهذا التساوى أن كل قوة فى المرأة تساوى كل قوة فى الرجل، وكل ملكة فيها تساوى كل ملكة فيه، ولكنا نريد أن مجموع قواها وملكاتها تكافئ مجموع قواه وملكاته، وإن كان يوجد خلاف كبير بينهما لأن مجرد الخلاف لا يوجب نقص أحد المتخالفين عن الآخر"(٤٨).

٥ - العمل تحقيق للذات :

تتجاذب خطاب قاسم أمين قوتان، تتمثل إحداهما فى الواقع الاجتماعى الذى ينكب عليه - من أكبر المآخذ التى كانت له على معاصريه صدورهم عن الأوهام فيما يكتبونه عن المرأة كما وضحنا سابقًا -، وهو واقع متخلف ومكانة المرأة متدنية فيه، كما أن العقلية السائدة والعادات والثقافة بشكل عام لم تكن ترقى إلى المستوى الذى

يطمح إليه، وذلك ما يدفع به إلى مراعاة أحوال المجتمع، والحذر فى بلورة مطالبه. أما القوة الثانية التى تتحكم فى خطابه، فهى المثال الاجتماعى والنسوى الذى يستوحيه، من خلال استشهاداته العديدة بالمجتمعات الغربية ونسائها. ولعل هذا التجاذب يجسد المسافة الفاصلة بين الواقع الذى يتناوله الخطاب وبين ما يهدف إليه. ويبدو أن هذه الثنائية قد تحكمت فى صياغة المطالب وكستها بطابع التذبذب، كما هو الشأن بالنسبة لعمل المرأة، ومساهمتها فى المجال العام.

تجد هذه المساهمة أساسها فى المرجعية الدينية، لأن الشريعة قد خولت المرأة حقها فى أن تتصرف فى شؤونها، وكانت بذلك متقدمة على القوانين الحديثة فى هذا المجال :

"... ولم تحجر (الشريعة) عليها الاحتراف بأى صنعة، والاشتغال بأى عمل، وبالغت فى المساواة بينها وبين الرجل إلى حد أن أباحت لها أن... تتولى وظيفة الإفتاء والقضاء... مع أن القوانين الفرنسية لم تمنح النساء حق الاحتراف بصنعة المحاماة إلا فى العام الماضى"(٤٩).

إن عمل المرأة ليس منافيا للإسلام وشريعته، والهدف من التربية التى تغنى مدارك المرأة وتهذب ذوقها(٥٠)، هو تمكينها من المساهمة فى المجال العام ومن الجمع بين وظائفها كعاملة وزوجة وأم :

"فتعدها لأن تكون إنسانا يكسب عيشه بنفسه، وزوجة قادرة على أن تحصل لعائلتها أسباب الراحة والهناء، وأما صالحة لتربية أولادها"(٥١).

يقترح قاسم أمين مجالين لعمل المرأة نظراً لاستعداداتها ولحاجة المجتمع إليها فيهما، وهما ممارسة مهنتى التربية والطب(٥٢). وبالتالى فهو لا يخرج فى تصوره للمهام التى تضطلع بها المرأة فى المجال العام عن المهن التى اعتبرت نسوية بالأساس، قبل إعادة تقسيم العمل الذى تشهده العقود الأخيرة فى أغلب المجتمعات .

إلا أن الواقع النسائى- المحبط - يشد إليه قاسم أمين، ويخلق تذبذبا واضحا فى خطابه بشأن عمل المرأة فى عصره، إذا أن عليها فى الوقت الراهن - آنذاك - أن تستعد لخوض المنافسة مع الرجال، لأنها ليست مؤهلة لها بعد :

"أرى أننا لا نزال إلى الآن فى احتياج كبير لرجال يحسنون القيام بالأعمال العمومية، وأن المرأة المصرية ليست مستعدة اليوم لشىء مطلقًا، ويلزمها أن تقضى أعوامًا فى تربية عقلها بالعلم والتجارب حتى تتهيأ إلى مسابقة الرجال فى ميدان الحياة العمومية"(٥٣).

ويبدو أن الضغوط التى مارسها رجال الدين المحافظين على قاسم أمين بشأن خروج المرأة إلى العمل على الأخص، نظرًا لما يفرضه من إعادة لتقسيم الأدوار وللمجال الاجتماعى، قد طبعت الخطاب بطابع المرواغة والجدال، الأمر الذى يوحى بالتذبذب وحتى الخلط .

لقد ناقش علماء الدين قاسم أمين ارتكازًا على مقولة المحظورات التى تباح عند الضرورات، ولذلك جهد فى إثبات ضرورة عمل المرأة، وحصره أحيانا فى النساء اللائى تلجئهن الضرورة وحوادث الدهر إلى كسب عيشهن، ومن ثم أهمية تأهيلهن لذلك. نعرف من خلال هذا الجدال أن الأزهر انتدب أحد علمائه للرد على كتاب "تحرير المرأة"، وأن مشايخه كانوا يرون بأن العمل "خاص بالنساء الفقيرات اللائى تلجئهن الضرورة إلى السعى لتحصيل أرزاقهن"(٥٤). يعلق قاسم أمين بأن إباحة العمل للمرأة "يلزم أن تكون عامة شاملة لجميع النساء والأحوال"، ولكنه يساير منطق الفقهاء ظاهريا حين يقر بأن عمل المرأة رهين بحالة الأمة الاقتصادية، بحيث أن المجتمعات المتقدمة ذاتها، لاتخلو من نساء فقيرات تدفعهن الحاجة إلى العمل(٥٥) .

لا تخفى أسباب المرواغة هذه الاقتناع بعمل المرأة، والفهم العميق للدور الذى يلعبه فى حياتها إذا كانت مؤهلة له بالتعليم، لأنه الوسيلة لتحقيق استقلالها الاقتصادى، حتى لا تضطر إلى امتهان كرامتها وجسدها(٥٦)، كما أنه شرط ضرورى لاستقلالها الذاتى، وللتخلص من تبعيتها الرجال، وحريتها فى تقرير مصيرها، باختصار أن تكون المرأة كائنا بذاته لا بغيره :

"يجب أن تربى المرأة على أن تكون لنفسها أولاً، لا أن تكون متاعًا لرجل ربما لا يتفق لها أن تقترن به مدة حياتها .

"يجب أن تربى المرأة على أن تدخل فى المجتمع الإنسانى وهى ذات كاملة لا مادة يشكلها الرجل كيف شاء"(٥٧).

٦ - خطاب التحرير :

اختار قاسم أمين كمثقف متنور ارتياد الإصلاح من الزاوية الأصعب فى مجتمع عربى مسلم محافظ، تتعلق بالمسالة النسائية فى تشابكاتها المعقدة بالبنية الاجتماعية والثقافية والسياسية ، إضافة إلى علاقتها بالمرجعية الدينية، وبالقراءات التى ترسخت فيها عبر القرون بشأن المرأة. يعكس خطاب قاسم أمين جرأة فكرية كبيرة، وذلك بصرف النظر عن ارتباط الرؤية العامة التى تحكمه بتصورات الطبقة والعادات التى لا تساير العصر. لقد أعاد النظر فى الموروث والعادات المعمول بها، وفى الأدوار التقليدية المرسومة للجنسين والعلاقات الأسرية السائدة. لقد كان كل ذلك بمثابة مواجهة صريحة مع النظام الأبوى، الذى يقوم حجر الزاوية فيه حسب تعبير هشام شرابى على استعباد المرأة "من هنا، كان العداء العميق والمستمر فى لاوعى هذا المجتمع للمرأة، ونفى وجودها الاجتماعى كإنسان، والوقوف بكل محاولة لتحريرها"(٥٨).

لقد كان خطاب قاسم أمين بمثابة استفزاز للعقلية الأبوية، لأنه شكك فى المسلمات التى تستند إليها فى تصوراتها عن المرأة، وتحدد سلوك حامليها تجاهها. كان الخطاب أيضًا يهدف فيما يهدف إليه، إلى تعرية الواقع، وجعله مادة للتفكير، باعتباره خطوة أساسية لاستحداث كل تغيير.

لم يكن وعى قاسم أمين بصعوبة التغيير ليحد من جرأته التى تفرض نفسها على من يقرأ كتابيه. لقد أدرك الجانب الأكثر تعقيداً فى إشكالية تغيير المجتمعات، أى ذلك الذى يمس العقليات والسلوك، بحيث أن التحولات الحادثة فى الهياكل والمؤسسات، لا تؤدى بطريقة آلية إلى تغيير الأفراد وتصوراتهم وأشكال سلوكهم :

"لست ممن يطمح فى تحقيق آماله فى وقت قريب، لأن تحويل النفوس إلى وجهة الكمال فى شؤونها مما لا يسهل تحقيقه، وإنما يظهر أثر العاملين فيه ببطء فى أثناء

حركته الخفية. وكل تغيير يحدث فى أمة من الأمم وتبدو ثمرته فى أحوالها فهو ليس بالأمر البسيط، وإنما هو مركب من ضروب من التغيير كثيرة تحصل بالتدريج فى نفس كل واحد شيئًا فشيئًا، ثم تسرى من الأفراد إلى مجموع الأمة، فيظهر التغيير فى حال ذلك المجموع نشأة أخرى للأمة"(٥٩).

من هنا، حلل مواقف المعارضين لدعوته إلى تحرير المرأة، حيث أنهم لم يتمثلوا بعد قيما حديثة مثل الحرية، ليصدروا عنها فى تفكيرهم وتصرفاتهم:

"إنما نحن نتصور الحرية ولا نشعر فى الحقيقة بحبها، ونعرف حق الغير ولا نجد من أنفسنا احترامًا له، نحن فى دور التمرين على العمل بالأخلاق، ونحتاج إلى زمن طويل لترسيخ ذلك فى نفوسنا"(٦٠).

يمكن القول بأن المطالب التى قدمها قاسم أمين لا تشكل أهم محور فى الخطاب الذى أنتجه، ويكفى أن نشير إلى صيغ النفى التى تتخلل خطابه بشأن هذه المطالب لإبراز ذلك، حيث أنه كان يرى بأن المرأة المصرية ليست مستعدة للتمتع بمكتسباتها آنذاك :

"ولست ممن يطلب المساواة بين المرأة والرجل فى التعليم" .(تحرير المرأة، ص٦٨) .

"أما اشتغال المرأة بالأعمال العامة فهو مما لا يدخل تحت مطالبنا فى هذا الكتاب". (المرأة الجديدة، ص. ٢٦) .

" ولكن دعنا الآن من الحقوق السياسية ، فإنى ما طلبت ولا أطلب المساواة بين المرأة والرجل فى شىء منها ".(المرأة الجديدة ، ص. ٧٨).

"لا اقصد رفع الحجاب الآن دفعه واحدة، والنساء على ما هن عليه اليوم". (تحرير المرأة، ص. ١١٦) .

انطلاقًا من هذه الملاحظة، يتبين بأن أهمية خطابه تتمثل أساسًا فى الرؤية والقناعات التى صدر عنها فى تناوله للقضايا المرتبطة بالمسألة النسائية، والمنهج الذى ترتب عن هذه الرؤية، والمواقف التى عبر عنها. من هنا، تبدو أهمية مقاربة مشروع تحرير المرأة العربية المسلمة كما تصوره، وتحليل الأسس التى ارتكز عليها فى صياغته، والأهداف الى توخاها من خلال ذلك .

١ - التوفيق بين الدين والعلم :

يتمثل لقاء قاسم أمين بالفكر الإصلاحي في التوفيق بين الدين والعلم، حيث أنه جهد في إبراز أهمية العقل والاجتهاد في الإسلام وعدم تعارضه مع العلم. كان قاسم أمين وثيق الصلة بمحمد عبده، وقد تبنى مواقفه التي سبق التعرض لها بشأن منع التعدد وحق المرأة في الطلاق، مما دفع ببعض من كتبوا عنه إلى القول بأن محمد عبده، هو الكاتب الفعلي للفصول المتعلقة بالزواج والطلاق والتعدد في كتاب "تحرير المرأة"[٦١]. وسواء صح هذا الاحتمال أم لا، فإن المؤكد هو أن محمد عبده لم يعارض ما ورد في كتاب قاسم أمين، وأن هذا الأخير اعتمده كمرجع في كتابيه. يبقى أن محمد عبده بصفته متخصصا في الشريعة، قد وفر له المرجعية الدينية التي يستند إليها، في إبراز موقف الإسلام المناصر لحقوق المرأة بصفة مباشرة، أو غير مباشرة. بل إن قاسم أمين يستشهد بصفحات كاملة من كتاب محمد عبده "رسالة التوحيد"، ويعتبر كلامه فيها: "... أحسن ما كتب في هذا الزمان لتنبيه أفكار المسلمين". (تحرير المرأة، ص. ١٢٥-١٢٨) .

برأ قاسم أمين الدين الإسلامي من كونه سببا في انحطاط المسلمين، بمعنى أنه ينطلق من الفرضية التي اعتمدتها الإيديولوجيا الإصلاحية. إن الانحطاط وتدهور وضعية المرأة، من مترتبات العادات التي حملتها معها الأمم التي دخلت الإسلام، وكانت تعيش في ظل أنظمة استبدادية. لقد ساهم الجهل في ترسيخ هذه العادات واعتبارها جزءاً من الدين، كما أن الفقهاء شوهوا هذا الأخير وابتعدوا به عن أصوله الأولى :

"ما يزعمه المسلمون اليوم دينا، وتسميه عامتهم بل أغلب علمائهم بدين الإسلام، قد اشتمل على أمور كثيرة من عقائد وعوائد وآداب لا علاقة لها بالدين الحقيقي الطاهر.... وليس في إمكان أحد أن ينكر أن الدين الإسلامي قد تحول اليوم عن أصوله الأولى، وأن العلماء والفقهاء - إلا قليلاً ممن أنار الله قلوبهم - قد لعبوا كما شاءت أهواؤهم"[٦٢] .

كان الإسلام الصحيح الذى دعا إليه محمد عبده، هو المرجعية الدينية التى ارتكز عليها الخطاب للبرهنة على مشروعية تغيير أوضاع النساء. غير أنه فى الكتاب الثانى على الأخص، ارتكز على أسس مستمدة من الفكر الغربى.

٢ - الحرية الليبرالية :

تحتل الاقتباسات من المفكرين الغربيين مساحة هامة من الخطاب، وتتردد أسماء كثيرة" سبنسر - ميل - كوندورسيه - روسو - فولتير - ، وكلها تنتمى إلى الفكر الليبرالى الغربى بكل مراحله .

يشرح عبد الله العروى فى كتابه "مفهوم الحرية"، المراحل التى مرت منها المنظومة الليبرالية بين القرنين الثامن والتاسع عشر، حيث أن كلاً منها اتسمت بالتركيبز على جانب من حرية الفرد، ويرى بأن العرب ورثوا عناصر منها جميعًا، وأنهم لم يكونوا متسلحين بالعقل الناقد تجاهها(٦٣). والواقع أن شروط نمو الليبرالية التى كانت بمثابة عقيدة لدى مثقفى أوروبا بحيث ناقشوها كمشكل فلسفى، لم تكن متوفرة فى العالم العربى، ولكن المثقفين العرب على اختلاف مشاربهم تلقفوا مفهوم الحرية، وطالبوا بها، ولم يولوا كبير أهمية لإطارها الفلسفى، وكان ذلك نابعا من حاجتهم إليها فى مواجهة استبداد الدولة والغزو الاستعمارى(٦٤).

يمكن القول بأن قاسم أمين، كان من أكثر المثقفين العرب تشبعا بالفكر الليبرالى، فى أبعاده التى تتجاوز المجال الفردى والاجتماعى إلى المجال السياسى. لقد اعتبر الحجاب المفروض على المرأة تجسيدا لحرمانها من حريتها وحقوقها الشخصية والمدنية، كما أن مفهوم الحرية فى بعده السياسى، كان مرتكزه فى إعادة النظر فى الماضى الإسلامى والنظام السياسى الذى ساد فيه. وتبرز قراءة بعض نصوصه قطيعته مع الحنين الذى أبداه السلفيون إلى "العصر الذهبى" وحلمهم باستعادته، ذلك أن المدنية الإسلامية حسب تعبيره ليست "نموذجا للكمال البشرى"، لأنها "بدأت وانتهت قبل أن يكشف الغطاء عن أصول العلم"، بل إنها ذات سلبيات كثيرة وخاصة

فى المجال السياسى، حيث استبد الحكام بالسلطة. من هنا، يصبح مفهوم البيعة – الذى يرى فيه البعض تجسيداً للديمقراطية الإسلامية – ، مجرد صيغة شكلية لا تعرف طريقها إلى الممارسة والاستمرار :

"ربما يقال إن هذا الخليفة أو ذاك كان يحكم بعد أن يبايعه أفراد الأمة، وأن هذا يدل على أن سلطة الخليفة من الشعب الذى هو صاحب الأمر. ونحن لا ننكر هذا، ولكن هذه السلطة التى لا يتمتع بها الشعب إلا بضع دقائق هى سلطة لفظية. أما فى الحقيقة فالخليفة وحده صاحب الأمر. فهو الذى يعلن الحرب، ويعقد الصلح، ويقرر الضرائب، ويضع الأحكام ، ويدير مصالح الأمة مستبداً برأيه، ولا يرى من الواجب عليه أن يشرك أحداً فى أمره"(٦٥).

ذلك ما أدى به فى نهاية كتابه الثانى، أى "المرأة الجديدة"، إلى تحديد موقفه من الماضى وتوضيح رؤيته المستقبلية:" الكمال البشرى لا يجب أن نبحث عنه فى الماضى، بل إن أراد الله أن يمن به على عباده فلا يكون إلا فى مستقبل بعيد جداً"(٦٦).

٣ – المنهج : العلم والتطور:

يشكل الإيمان بالعلم أساس الرؤية الفكرية التى حددت المنهج الإجرائى الذى تعامل به قاسم أمين مع مختلف الظواهر الاجتماعية التى تعرض لها، فالعلم يسعف فى فهم كل القضايا و "يبحث فى كل شىء.. وينتقد كل رأى ولا يسلم بمقال إلا إذا قام الدليل على ما فيه من المنفعة العامة"(٦٧).

كان إيمان قاسم أمين بالعالم يقينيًا، يرفض الإذعان للمسلمات، ويحذو به إلى البحث، ونزع صبغة القداسة عن التصورات التى تلقنها فى وسطه. لقد رأى فيه هشام شرابى نموذج المثقف المسلم العلمانى "الذى حققت العلمانية فى كتاباته أرقى تعبيراتها، وأنه كان أول مسلم عربى مؤيد للتحديث على النسق الغربى... وطرح أولى الصيغ المنهجية للعلمانية الإسلامية ، وعبر عنها ليس بصورة مجردة، بل بالنسبة إلى القضايا الاجتماعية الملموسة يومياً"(٦٨) .

كان إعجاب قاسم أمين بالحضارة الغربية نابعًا من كونها ارتكزت على العلم فى سائر المجالات، وقد امتد تأثير النهضة العلمية إلى المجال الاجتماعى، وانعكس على أدوار الجنسين والعلاقات بينهما:

"فلما ارتقى الغربيون بالعلم... أدركوا أن المرأة قابلة للترقى كالرجل سواء بسواء، واعترفوا لها بالمساواة مع الرجل حين شعروا أنها إنسان مثلهم لها الحق فى أن تتمتع بحريتها وتستخدم قواها وملكاتها"(٦٩).

تجسد هذا الاقتناع في اعتماد نظرية داروين التى لاقت شيوعًا نسبيًا فى أوساط المثقفين العرب، وخاصة منهم المسيحيين خلال نهاية القرن التاسع عشر(٧٠). كانت نظرية داروين تخص مجال العلوم الطبيعية، ولكنها تجاوزت مجال هذه العلوم وانتقلت إلى العلوم الإنسانية(٧١)، والاجتماعية كما تجلت فى أعمال سبنسر، الذى أضاف إليها فكر كونت وترجمها إلى نظام اجتماعى ملموس. ولعل السبب الرئيسى فى تقبلها بهذه المجالات هو اعتمادها على مفهوم الحركة والتحول المستمر، الذى تخضع له الكائنات والعادات والظواهر الاجتماعية أو الثقافية بشكل عام، بحيث يمكن الاستناد إليها كمبرر علمى على أن هذه العادات والظواهر ليست جامدة أو مسلما بها، بل إنها خضعت وتخضع للتغيير عبر العصور، تبعًا للشروط المحددة لها فى المجتمع وثقافته .

استمد قاسم أمين اهتمامه بدراسة الوضع النسائى فى صيرورته الاجتماعية التاريخية من منهج داروين وبعده سبنسر، وكذلك الشأن بالنسبة للظواهر التى تناولها كالحجاب أو تعدد الزوجات :

"لا يمكن معرفة حال المرأة اليوم إلا بعد معرفة حالها فى الماضى. تلك هى قاعدة البحث فى المسائل الاجتماعية، فإننا لا يمكننا أن نقف على حقيقة حالنا فى أى شأن من شؤوننا إلا بعد استقراء الحوادث الماضية والإلمام بالأدوار التى تقلبت فيها، وبعبارة أخرى يلزم أن نعرف من أى نقطة ابتدأنا حتى نعلم إلى أى نقطة نصل"(٧٢) .

ينطلق قاسم أمين من أقوال المورخ اليونانى هيرودوت فى استعراضه للمراحل التى مرت بها العائلة، ومكانة المرأة فيها منذ القديم، حتى تشكل الزواج الأحادى الذى حد من الحرية التى كانت تتمتع بها وفرض عليها ملازمة البيت، وعدم الاختلاط

بالرجال لكى يتأكد الزوج من أبوته للأبناء، وقد ازداد قهر المرأة مع الحكومات الاستبدادية، إذ أن هناك تلازما بين النظام السياسى والنظام العائلى(٧٣) .

لقد كانت الرؤية المنبنية على التوفيق بين الدين والعلم من جهة، والإيمان بالنظرية العلمية وتطبيقها الإجرائى ، الذى تمثل فى اعتماد المنهج التاريخى - النشوئى الارتقائى - فى مقاربة الظواهر الاجتماعية من جهة أخرى، من الأسس التى اعتمدها خطاب قاسم أمين لصياغة مشروع يتصوره لتحرير المرأة، وإصلاح المجتمع.

٧ - التحرير أو المشروع اللامكتمل :

يشكل خطاب قاسم أمين أحد أوجه الممارسات الفكرية التى تمحورت حول إصلاح المجتمع المصرى، فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين. ويمكن تعريف إصلاح المجتمع بأنه "تحديد المسافة التى تفرق بين الوضع الحالى لجماعة من الناس من جهة، والمعيار القادر على تحديد أسس تنظيم تلك الجماعة وهذا الوضع، من جهة أخرى. إصلاح المجتمع ينطلق من عملية إنتاج المعنى الفلسفى لتلك المسافة وأساليب تجاوزها ، على اعتبار أن التجاوز شرط ضرورى لسعادة الشعوب، وقدرتها على مماسرة دورها المعهود فى التاريخ"(٧٤) .

يتمثل إنتاج المعنى الذى يتحدث عنه الباحث فى المشروع الذى يتصوره قاسم أمين، لإعادة بناء المجتمع وفق منظور مغاير لما هو عليه فى الواقع، والملاحظ أنه كان مدركًا لذلك، أى للمسافة التى تفصل خطابه عن الواقع :

"غاية الأمر أن كل تغيير يعرض على الأنظار فى صورة مشروع يلتمس قبوله ولم يكن بدأ فيه الناس من قبل هو فى الحقيقة فكر سبق أو انه وقت عرضه"(٧٥). من خلال مقاربة الخطاب المعنى، نتبين بأن الأمر يتعلق بالمسافة الفاصلة بين نسق الواقع المتخلف الذى تحظى فيه المرأة بمرتبة متدنية من جهة ، وبين المعيار والمثال للمجتمع المتقدم الذى أولى المرأة الحظوة والاحترام من جهة أخرى. بين المثال/ المجتمع الغربى، والواقع/ المجتمع المحلى، تتحكم علاقة القوى بالضعيف، أو الغالب بالمغلوب، حسب

تعبير ابن خلدون، ويسود الانبهار الذى يولده تفوق الأول ، والإحساس بالنقص الذى تستشعره الذات - المغلوبة - تجاه نقيضها .

تنعكس هذه العلاقة على خطاب قاسم أمين، ومن أبرز دلالاتها، اللغة التحقيرية المعتمدة في وصف المرأة وسلوكها، ونمط عيشها فى الواقع المحلى المرفوض[٧٦]. إنها جاهلة وكسولة لا تعتنى ببيتها وأطفالها، لا تعرف الحب، ولا تتذوق الفن، ولا "تعبد الله"، لا شغل لها إلا مراقبة الزوج، تمضى وقتها فى الثرثرة والتدخين واحتساء القهوة. تجد هذه اللغة المتعالية أساسها فى أن المعيار الذى تقاس به المرأة فى الواقع المحلى مستوحى من المرأة الأخرى/ الغربية، الشيء الذى يؤدى أحيانا كثيرة إلى أحكام تميل دائمًا لصالح هذه الأخيرة وتكتسى طابع التعميم، كالقول بأن الأم المصرية "لا تفلح" فى تربية الأولاد ليكون الاستخلاص هو: "على أننا نرى أن تربية المرأة فى البلاد الغربية تفوق تربية الرجل، وأن أحسن الناس تربية هم من ساعدهم الدهر فى أن تتولى تربيتهم امرأة"[٧٧] .

مثل هذه الأفكار المحقرة من شأن المرأة المصرية، هى التى حذت ببعض الباحثات إلى التساؤل عن التشابه بينها "وما تركه لنا المبشرون والموظفون الكولونياليون... فمع أن المبشرات اللواتى عملن فى العالم المسلم لمن الرجال كما لمن عزل النساء، لكنهن أيضًا وصفن العائلة المسلمة بأنها كيان يفتقر إلى الحب، ووصفن نساء الطبقة العليا بأنهن عاطلات، وسقن براهين على غياب الحب من الزواج، إلى جانب الحكايات العديدة عن الزيجات التعيسة"[٧٨] .

والواقع أن الأدبيات الإستشراقية تحفل بالنصوص التى تعبر عن الاحتقار تجاه النساء العربيات، وخاصة منهن الفئات الفقيرة التى كانت مضطرة إلى ارتياد المكان العام من أجل العيش. لقد وصف أحد الكتاب الفرنسيين الذين صاحبوا نابليون فى حملته على مصر سنة ١٧٩٨، هؤلاء النساء اللواتى شاهدهن فى شوارع الإسكندرية بصيغة تكشف الكثير من الاحتقار، حيث كن حسب قوله: "يرتدين جلبابا واحدا أزرق فى العادة، قذرا دائمًا، ويسرن حافيات الأقدام، عاريات السيقان، ويلطخن حواجبهن

بالكحل، وأظافرهن بالحناء، ويكشفن في مرح عن أى عضو من أعضائهن إلا وجوههن". نجد نفس النظرة لدى كاتب آخر شارك فى الحملة المذكورة، حيث يصف النساء الفقيرات فى القاهرة بقوله: "... ونساء قليلات منكرات الصورة مقززات، يخفين وجوههن العجفاء وراء خرق نتنة"(٧٩).

لعل اللافت للانتباه خلال قراءة خطاب قاسم أمين ، هو خلوه تقريبا من الإحالات على الفئات النسوية الشعبية المدينية منها والقروية على السواء، وإذا ما تم التعرض للنساء من الفئات المذكورة، غالبا ما يرد ذلك فى إطار يحط من شأنهن قياسا إلى نساء الطبقات العليا، ولعل النموذج الذى سنذكره يبرز أكثر من غيره الاحتقار الطبقى تجاه نساء الفئات الفقيرة، وهو احتقار حاصر مشروعا توخاه قاسم أمين تحريريا، ومخلصاً للمرأة المصرية/ العربية من أوضاعها المزرية :

"سوء التربية هو الذى يخرق كل حجاب... وهو الذى يخشى معه أن تسرى العدوى من امرأة إلى امرأة، ومن طبقة إلى طبقة، فقد نرى أن المحجبات مهما بالغن فى التحجب لا يستنكفن أن يختلطن بنساء أحط منهن فى الدرجة وأبعد عن التصون والعفة. فسيدة المنزل لا ترى بأسا فى مخالطة زوجة خادمها، بل قد تأنس بالحديث معها وسماع ما تنقله إليها من غير مبالاة بما يلائم الحشمة وما لا يلائمها ، ولا تأنف التفتح فى القول مع الدلالات وبائعات الأقمشة..."(٨٠).

كان قاسم أمين من أب تركى وأم مصرية، وكان والده من بين كبار موظفى الإمبراطورية العثمانية، الذين "كانوا يتنقلون بين المناصب فى مختلف أنحاء الإمبراطورية". درس الحقوق بمصر، وبعد حصوله على الإجازة بتفوق سنة ١٨٨١، تمرن لفترة قصيرة بمكتب أحد المحامين الكبار الذى سيصبح رئيس وزراء فيما بعد، ثم بعث به والده لاستكمال دراسته القانونية بفرنسا. خلال تلك الفترة نما وعيه السياسى، وتعرف على الشيخ محمد عبده، وحضر دروس الأفغانى عندما زار القاهرة، والتقى بهما مجدداً فى باريس، وساهم معهما فى العمل بجريدة "العروة الوثقى" بعد صدورها ، كما ساعد محمد عبده على تعلم اللغة الفرنسية(٨١).

أكسب هذا المسار قاسم أمين حصيلة لا يستهان بها من المعرفة، ووعيا سياسيا ذا طابع وطنى أملته على المثقف المصرى بصفة عامة، شروط المرحلة فى خضم الكفاح الوطنى، بعد فشل ثورة عرابى، واحتلال مصر سنة ١٨٨٢ .

يبدو أن الخطاب لم يتخلص من سمات منتجه المرتبطة بانتمائه الاجتماعى إلى الفئة العليا من الطبقة الوسطى فى مصر آنذاك، يتجلى ذلك بوضوح فى نوع من التعالى على الواقع المحلى، يجعله لا يولى الأدوار النسوية فى إطار الثقافة التقليدية أى أهتمام، وهى أدوار متعددة، لا تنحصر فى نمط حياة المرأة المدينية الموسرة، التى انتقد نمط حياتها وعطالتها واعتمادها على الخدم، بل إنها على العكس من ذلك، تعكس إسهام النساء اللواتى يشكلن الأغلبية طيلة قرون فى الإنتاج المادى والمعنوى على السواء .

أدى ذلك إلى سقوط الخطاب فى شرك القوالب الجاهزة التى تترتب عنها أحكام مسبقة، تسم بالسلبية كل ما هو تقليدى، لأنه مخالف للثقافة الغربية التى كانت العديد من النظريات والمواقف فيها، تهدف بشكل أو بآخر إلى إثبات التفوق الأوروبى، لتبرير استعمار الشعوب المتأخرة من لدن الأوروبيين(٨٢). والواقع أن الربط التلقائى والتبسيطى بين تدنى مكانة المرأة وانتمائها إلى مجتمعات تقليدية أو حتى قديمة بمعيار التاريخ، يعد موقفًا مسبقًا ومتعاليا إذا ما اعتمد فى البحث، بل إنه وكما يعبر عن ذلك إنجلز، من الأفكار السلبية المتخلفة عن عصر الأنوار، لأن "الشعوب التى يتوجب على النساء فيها أن يشتغلن أكثر بكثير مما يناسبهن بموجب تصوراتنا، تبدى فى كثير من الحالات من الاحترام الحقيقى للنساء أكثر بكثير مما يبديه أوروبيونا. إن سيدة عصر الحضارة، المحاطة بالإجلال المتكلف والمتغربة من كل عمل حقيقى، تشغل مركزا أدنى بكثير من مركز المرأة البربرية التى كانت تكدح كدحا شاقًا، وتعتبر فى نظر شعبها سيدة حقيقية، والتى كانت كذلك حقا وفعلا بحكم مركزها"(٨٣) .

لا يمكن فهم خطاب قاسم أمين، إذا لم نربطه بانتمائه الطبقى ومرجعيته الثقافية لأنهما بعدين طبعاه بعمق، كما أوضحنا من خلال الأمثلة السابقة. فضلاً على أن

إدراك قاسم أمين للواقع الذى يتحكم فى أوضاع النساء، لم يكن على قدر كاف من الوضوح ليجنب خطابه السقوط فى التحامل على المرأة، واعتبارها مسؤولة عن كل المآسى الاجتماعية، دون بحث فى الأسباب الموضوعية للظواهر السلبية التى تعد المرأة من ضحاياها، فى واقع اجتماعى واقتصادى وتربوى يتسم بالتردى، وذلك عكس ما يراه قاسم أمين حين يثقل كاهلها "بالجرائم" التى ترتكبها فى حق المجتمع لأنها جاهلة :

" أليس من جهل الأم بقوانين الصحة أن تهمل ولدها من النظافة فيعلوه الوسخ، وتتركه متشرداً فى الطرق والأزقة، يتمرغ فى الأتربة كما تتمرغ صغار الحيوانات؟ أليس من جهلها أن تدعه كسلان يفر من العمل، ويضيع وقته الذى هو رأس ماله مضطجعا أو نائمًا أو لاهيا... ؟ أليس من أثر جهلها أننا جميعًا مصابون بشلل فى أعصابنا، حتى صرنا لا نتأثر من شيء مهما بلغ فى الحسن والقبح، فإذا رأينا عملا جميلا مدحناه من طرف اللسان، وإذا شاهدنا فعلاً قبيحًا استهجناه بهز الرؤوس وظاهر من القول، بدون أن نشعر بانبعاث باطنى يقهرنا على الاندفاع إلى الأول والابتعاد عن الثانى؟ أليس من جهلها أن تسلك فى تأديب ولدها طريق الإخافة بالجن والعفاريت...؟"(٨٤) .

يحتل وصف المجتمعات الغربية وأوضاع النساء فيها مساحة كبيرة من الخطاب، يكشف فضاؤها عن الحلم بإصلاح المجتمع على النسق الغربى. إنها مجتمعات تجسد التمدن، والعلم، والتجديد، والارتقاء، والإحالات لا تحصى، وهى تستمد من مرجعيات معرفية شتى: اجتماعية، واقتصادية، وفلسفية، ومن علوم التربية، والتشريح، والأنتروبولوجيا. كما أن المرأة المنبثقة من تقدم هذه المجتمعات، وهى المرأة الأوروبية أو الأمريكية، ذات خصال راقية، إنها متحررة ومهذبة العقل والذوق، مربية صالحة للنشء، وزوجة محبة ومثالية، مساهمة فى تقدم أمتها. إنها المرأة الجديدة التى يبشر بها الخطاب، ويستشعر قاسم أمين الحاجة منذ الصفحة الأولى من كتابه للتعريف بها، فى صيغة ذات منحى وضعى واضح :

"المرأة الجديدة هى ثمرة من ثمرات التمدن الحديث، بدأ ظهورها فى الغرب على إثر الاكتشافات العلمية التى خلصت العقل الإنسانى من سلطة الأوهام والظنون والخرافات، وسلمته قيادة نفسه ورسمت له الطريق التى يجب أن يسلكها"(٨٥) .

تسود الخطاب نظرة مغرقة فى المثالية تجاه المرأة الغربية لا تحد منها الاقتناعات العلمية المعلنة، ولذلك يضفى عليها صبغة النموذج الذى يجب أن يحتذى. لم تعد مجرد نمط يهدف إلى التعريف به كما هو الشأن عند الطهطاوى، ولكنها أصبحت نموذجًا يقصد إلى الإقناع بأهميته وبجدوى تقليده :

"هذا هو الذى جعلنا نضرب الأمثال بالأوروبيين، ونشير بتقليدهم، وحملنا على أن نستلفت الأنظار إلى المرأة الأوروبية". (المرأة الجديدة، ص. ٨٦) .

والواقع أن التصور الذى حكم خطاب قاسم أمين بشأن المرأة الغربية كان طوباويا، وكذلك الأمر بالنسبة للصورة التى تضمنها الخطاب المذكور عن أوضاع النساء الغربيات، والعلاقات السائدة فى الغرب بين الجنسين.

تتجلى مثالية الخطاب على الأخص، فى الاقتناع الراسخ بأن المجتمعات الغربية – فى ذلك الوقت –، قد تخلصت من الهيمنة الذكورية إلى دون ما رجعة[٨٦]، فى حين أن النظريات السائدة بما فيها تلك التى اشتهرت فى المجال العلمى، ومارست تأثيرًا كبيرًا كما هو الشأن فى نظرية داروين، كانت ذكورية بامتياز، وفصلت بين العقل الذى يمتاز به الرجل، والعاطفة التى تغلب على المرأة، وبنت الفصل بينهما على هذا الأساس[٨٧] .

ارتبطت مثل هذه النظريات بأسسها المادية فى المجتمعات الغربية الرأسمالية، إذ أن النظام الرأسمالى فرض منعطفًا جديدًا على العلاقة بين الرجال والنساء، فى إطار الهيمنة الذكورية التى كانت سائدة قبله. تجلى ذلك بالأساس فى التقسيم الذى أقامه بين المجالين، الخاص أى المنزلى، والعام أي مجال الإنتاج. تجسدت مترتبات هذا التقسيم فى مظهرين، يتمثل أولهما فى أن حالة التبعية والاستغلال، التى عانت منها النساء تاريخيًا، أصبحت أكثر وضوحًا مما كانت عليه فى المراحل السابقة للرأسمالية ، ويتمثل المظهر الثانى فى أن أوضاع النساء الناجمة عن أنماط الإنتاج الرأسمالية، فرضت إعادة النظر فيها، سواء تعلق الأمر بصيرورة الإنتاج المادية، أو بأوضاع الأسرة والعلاقة بين الجنسين[٨٨] .

لقد تناول الكثير من الدارسين الأنتروبولجيين الغربيين، ظاهرة الهيمنة الذكورية فى المجتمعات القديمة والحديثة ، وهم يعترفون بقلة المعلومات التى يتوفرون عليها

بشأن العلاقات بين الرجال والنساء، وتقسيم العمل بينهما فى سائر المجتمعات الموجودة على سطح الكرة الأرضية. كما يشير بعضهم إلى النقص الذى يعود فى رأيهم إلى مصدر المعلومات المتوفرة لحد الآن فى هذا المجال، إذ أنها جمعت من طرف باحثين غربيين، بالإضافة إلى أن أغلبهم كانوا رجالاً، بمعنى أن رؤيتهم إلى مسألة الهيمنة الذكورية فى المجتمعات التى درسوها، كانت محكومة بواقع المجتمعات الغربية بالأساس، ثم بنظرتهم الذكورية إلى القضايا التى عالجوها(٨٩).

والواقع أن التفاوت بين الجنسين، يعود إلى فترة تاريخية أبعد بكثير من ظهور الطبقات الاجتماعية، وأنه اكتسى أشكالاً عدة فى مختلف المجتمعات القديمة والحديثة، انطلاقًا من القدرات المادية والاجتماعية التى اكتسبها الرجال فى السيطرة على الطبيعة. لم تكن العلاقات الطبقية انطلاقًا من هذا المنظور، عاملاً أصليًا فى التفاوت بين الرجال والنساء، ولكنها رسخته وعمقته(٩٠).

تتجلى مثالية خطاب قاسم أمين أيضًا، فيما يشيعه من اعتقاد بإمكانية نقل تجربة اجتماعية عن أخرى مغايرة لها فى الشروط والصيرورة التاريخية، مع ما يترتب عن ذلك من تجاهل للثقافة المحلية من جهة، ودعوة إلى استيحاء نموذج نسوى - خارجي -، قد يكون إيجابيًا وتصح الاستفادة من تجربته والانفتاح عليها، ولكنه ينتمى إلى سياق ثقافى مغاير ، يفرض خصوصيته عليه وعلى من يستوحيه من جهة أخرى. تنتهى حكمت أبو زيد فى دراسة لها عن المرأة العربية فى المجال السياسى إلى ما يؤكد هذا التصور، حين ترى "استحالة نقل تجربة حدثت فى بيئة أخرى، أو اعتناق مبادئ غريبة عن بنية المجتمع دون إعداد البيئة، كما لا يمكن نقل نظرية مرت بمراحل طويلة حتى تبلورت فى بيئتها، إلى مجتمعات ليس لها البناء الاجتماعى نفسه، أو التطور الحضارى، أو التراث الثقافى"(٩١).

بصرف النظر عن ذلك، يظل خطاب قاسم أمين علامة متميزة فى مسار طرح المسألة النسائية خلال المرحلة التى ننعتها فى هذا البحث بمرحلة التحرير، لأنه أول مفكر عربى أشاع الوعى بأهميتها، وبكونها محوراً أساسياً لا يمكن التغاضى عنه فى كل مشروع مجتمعى تحديثى. لقد كان سابقًا لعصره فى هذا المنحى، خاصة وأن المسألة النسائية ستظل غائبة عقوداً عديدة من بعده عن اهتمامات التيارات الفكرية والسياسية العربية، بما فيها تلك التى اتسمت بنهجها - التقدمى - .

لعل أهم ما نحتفظ به اليوم عن قاسم أمين، يتجلى فى شجاعته الفكرية وجرأته فى نقد المجتمع الأبوى والفكر السائد فيه، ومواقفه المتحررة تجاه التقليد والموروث، وإيمانه بالعلم، والنظرة المستقبلية، وحتمية التغيير .

كان خطابه تجسيداً واضحًا لكل ذلك، كما أنه أول خطاب عربى فرض قضايا المرأة باعتباره موضوعًا محورياً فى الفكر العربى الحديث، وفجر الكثير من الجدل حوله، ولكنه كان مشروطًا بظرفية الاندحار فى عصره أمام قوة الغرب، وهو الشىء الذى طبعه بسمة الانبهار أمام النموذج النسوى الغربى. هكذا نتبين حدود أهم خطاب عربى فى بداية القرن العشرين، بشأن تحرير المرأة.

الهوامش

(١) ليلى أحمد ، **المرأة والجنوسة فى الإسلام** ، ن.م.س، ص. ١٧٥ .

(٢) خليل أحمد خليل، **المرأة العربية وقضايا التغيير**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٢ ص. ١٠٥ .

(٣) لويس عوض، **المؤثرات الأجنبية فى الأدب العربى الحديث – قضية المرأة** –، ن.م.س، ص. ٥٠ .

(٤) خليل أحمد خليل، **المرأة العربية وقضايا التغيير**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٢ ص. ١٠٥ .

(٥) خالدة سعيد، **المرأة، التحرر، الإبداع**، الفنك، الدار البيضاء، ١٩٩١، ص. ٤٥ .

(٦) ليلى أحمد، **المرأة والجنوسة فى الإسلام**، ن.م.س، ص. ١٧٦ .

(٧) قاسم أمين، المرأة الجديدة، مطبوعات مائة عام على تحرير المرأة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩ . ص. ٨٢ .

(٨) ن.م.س، ص. ٨٦،٨٥ .

(٩) قاسم أمين، تحرير المرأة، دار المعارف بمصر، ١٩٧٠، ص. ٧٧ .

(١٠) ن.م.س، ص. ٨٠ .

(١١) ن.م.س، ص. ٨٣ .

(١٢) ن.م.س، ص. ٨٥ .

(١٣) تحرير المرأة ، ن.م.س، ص. ٧٨ .

(١٤) ن.م.س، ص. ٨٧ .

(١٥) ن.م.س .

(١٦) ن.م.س .

(١٧) ن.م.س، ص. ٩٣ .

(١٨) **المرأة الجديدة** ن.م.س، ص. ٣٢ .

(١٩) ن.م.س، ص. ٤٩ .

(٢٠) ن.م.س، ص. ٣٥ .

(٢١) انظر : بو علي ياسين، **حقوق المرأة فى الكتابة العربية المعاصرة**، ن.م.س. انظر أيضًا أطروحة عبد الغنى أبو العزم، *La Femme dans la Pensée Arabo*-Islamique–، ن.م.س .

(٢٢) تحرير المرأة، ن.م.س، ص. ٤٢ .

(٢٣) ن.م.س، ص. ٦٨ .

(٢٤) ن.م.س، ص. ٩٤ .

(٢٥) ن.م.س .

(٢٦) **تحرير المرأة** ، ن.م.س، ص. ٩٧ .

(٢٧) ن.م.س، ص. ٩٩ .

(٢٨) ن.م.س .

(٢٩) **المرأة الجديدة**، ن.م.س، ص. ١٦٨ .

(٣٠) ن.م.س، ص. ١٦٩ .

(٣١) ليلى أحمد ، **المرأة والجنوسة فى الإسلام** ، ن.م.س، ص. ١٩٧ .

(٣٢) انظر: لويس عوض، المؤثرات الأجنبية فى الأدب العربى الحديث – قضية المرأة –، ن.م.س، الفصل الذى كتبه عن لطفى السيد .

(٣٣) تحرير المرأة، ن.م...س،ص، ٥٥ .

(٣٤) يفرد قاسم أمين عدة صفحات لوصف الحب وغيابه فى الزواج التقليدى.ص. ٥٤ وما بعدها. ويعتقد أحمد بهاء الدين فى تصديره للكتاب بأن قاسم أمين عاش تجربة حب عاصفة مع شابة فرنسية خلال فترة دراسته ببلادها. انظر : تحرير المرأة، ن..م.س،ص. ١٤ .

(٣٥) ن.م.س، ص. ٣٧ .

(٣٦) ن.م.س، ص. ٣٩ .

(٣٧) ن.م.س، ص. ٣٩،٤٠ .

(٣٨) عبد الله العروى، مفهوم الحرية، المركز الثقافى العربى، ١٩٩٨، ص. ٢٢ .

(٣٩) ن.م.س، ص. ١٧ .

(٤٠) **المرأة الجديدة**، ن.م.س، ص. ٣٠ .

(٤١) ن.م.س، ص. ٢٨ .

(٤٢) ن.م.س، ص. ٤٢ .

(٤٣) ن.م.س، ص. ٣٢ .

(٤٤) ن.م.س، ص. ٣٣ .

(٤٥) ن.م.س، ص. ٣٤ .

(٤٦) ن.م.س، ص. ٤١ .

(٤٧) ن.م.س، ص. ٤٣ .

(٤٨) ن.م.س، ص. ٤٧ .

(٤٩) ن.م.س، ص. د .

(٥٠) المرأة الجديدة، ن.م.س. انظر تفاصيل ذلك :ص ١٦١-١٦٣ .

(٥١) ن.م.س، ص. ١٦٣ .

(٥٢) ن.م.س، ص. ١٠٥،١٠٦ .

(٥٣) ن.م.س، ص. ١٧٩ .

(٥٤) ن.م.س، ص. ١٠٠ .

(٥٥) ن.م.س، ص. ٩٩ .

(٥٦) **تحرير المرأة**، ن.م.س، ص. ٤٤،٤٥ .

(٥٧) **المرأة الجديدة**، ن.م.س، ص. ١٠٨ .

(٥٨) هشام شرابى ، النظام الأبوى وإشكالية تخلف المجتمع العربى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أكتوبر، ١٩٩٣،ص. ١٦ .

(٥٩) **تحرير المرأة**، ن.م.س، ص. ٢٥،٢٦ .

(٦٠) **المرأة الجديدة**، ن.م.س، ص. ٢٣ .

(٦١) قال بذلك محمد عمارة الذى جمع أعماله وقدمها: "بتقديرى أن اجتهادا خطيرا كهذا ما كان الكاتب ليقدر عليه سوى بمساعدة عالم دين تنويرى متمكن كأستاذه الشيخ محمد عبده"، وهو ما يؤيده بو على ياسين، حقوق المرأة فى الكتابة العربية، ن.م.س،ص. ٥٣ . وما ينفيه غالى شكرى فى كتابه، **النهضة والسقوط فى الفكر المصرى،** ن.م.س،ص. ١٩٣،١٩٤ .

(٦٢) **تحرير المرأة**،ن.م.س،ص. ١٢٢ .

(٦٣) عبد الله العروى، مفهوم الحرية، مركز دراسات الوحدة العربية، الدار البيضاء ١٩٩٨،ص. ٤٠،٤١ .

(٦٤) ن.م.س.

(٦٥) المرأة الجديدة، ن.م.س،ص. ١٧٧ .

(٦٦) ن.م.س، ص. ١٨٢ .

(٦٧) ن.م.س، ص. ١٧٢ .

(٦٨) هشام شرابى، المثقفون العرب والغرب، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧١،ص. ٦٧ .

(٦٩) **المرأة الجديدة**، ن.م.س، ص. ١٣٦ .

(٧٠) من أبرز الذين كتبوا عنها فرح أنطون وشبلى شميل، انظر: شرابى، ن.م.س،ص. ٧٦ وما بعدها .

(٧١) من أبرز النقاد الذين طبقوها على تاريخ الأدب خلال القرن التاسع عشر، الناقد الفرنسى برونتيير (١٨٤٩-١٩٠٦). عن الدور الذى قام به سبنسر فى نقل نظريتى داروين وكونت إلى مجال الدراسات الاجتماعية، يقول هشام شرابى: "أعطى سبنسر وضوحًا وتركيزًا ليقينية كونت، وحمل الداروينية ذات معنى أكبر، بترجمته نظريات الكاتبين إلى نظام اجتماعى ملموس ، فردم الهوة بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية.ن.م.س،ص. ٧٩ .

(٧٢) **المرأة الجديدة**، ن.م.س، ص. ١ .

(٧٣) ن.م.س، ص. ١ إلى ص. ٧ .

(٧٤) آلان روسيون، سيد قطب: **المجتمع المصرى**، جذوره وآفاقه، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٤، ص. ٩ .

(٧٥) **المرأة الجديدة**، ن.م.س، ص. ٧٠ .

(٧٦) الأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى. انظر :تحرير المرأة، ن.م.س،ص. ٥٠،٥١،٥٨،٥٩،٦٥،٧٤،٧٥ .

(٧٧) ن.م.س،ص. ٦٦ .

(٧٨) ليلى أبو لغد، زواج النزعة النسوية والنزعة الإسلامية فى مصر : فعاليات الرفض الانتقالى فى سياسات ما بعد الاستعمار الثقافية، ترجمة: سمية رمضان، ضمن كتاب، الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩، ص. ١٨٥ .

(٧٩) وردت النصوص المشار إليها فى كتاب وصف مصر، الذى ألفه العلماء الذين شاركوا فى الحملة إلى جانب نابليون. أنظر: سحر عبد العزيز سالم، صورة المرأة المصرية من خلال ما روته **المصادر المعاصرة للحملة الفرنسية على مصر**، ضمن كتاب: **الخطاب** حول المرأة، من تنسيق فوزية غساسى، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ١٩٩٧،ص. ٤٨،٤٩ .

(٨٠) **تحرير المرأة**، ن.م.س،ص. ١٠٦ .

(٨١) اعتمدت فى هذه السيرة على التقديم الذى وضعه أحمد بهاء الدين لكتاب تحرير المرأة، فى الطبعة التى أصدرتها دار المعارف، ن.م.س،ص. ٥-٢٤ .

(٨٢) لعل أهم مرجع فى هذا الشأن هو كتاب إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٤ . انظر تحليل خطاب كرومر المندوب الإنجليزى بمصر، ابتداء من ص. ٦٧ .

(٨٣) إنجلز، ضمن: المرأة في التراث الاشتراكي، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٧،ص. ٥٤ .

(٨٤) **تحرير المرأة**، ن.م.س، ص. ٦٦ .

(٨٥) **المرأة الجديدة**، ن.م.س،ص. ١ .

(٨٦) من الكتب التأسيسية في الأدبيات الغربية بهذا الشأن خلال القرن العشرين كتاب سيمون دى بوفوار : *Le deuxsiéme sexe* الذى صدر فى طبعته الأولى سنة ١٩٤٩ .

من أهم الدراسات المعاصرة الصادرة باللغة الفرنسية، كتاب عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو :
La domination masculine, Editions le Seuil, 1988.

كشف بورديو بدقة وعمق مفهوم العنف الرمزى، وآليات استلاب المرأة الغربية، والهيمنة الذكورية التى تمارس عليها عنفا رمزيا يحاصرها دون أن تعى أو تملك مقاومة .ن.م.س،ص. ٤٠ وما بعدها .

(٨٧) يتحدث سبنسر عن نقص المرأة ويعيده إلى ما قال به داروين عن كون النزيف الشهرى الدموى والولادة قد أخرا تطور النوع الحيواني المؤنث. انظر: عبد الله محمد الغذامي، المرأة واللغة، المركز الثقافى العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٦، ص. ٣٥ . انظر ايضا بشأن الهيمنة الذكورية فى الغرب المعاصر :

= ن.م.س، الفصل الأولى. أنظر أيضًا: فاطمة المرنيسى ، الحريم الأوروبى ، ترجمة : فاطمة الزهراء ازرويل ، المركز الثقافى العربي، ٢٠٠٢ .

(٨٨) Madeleine Colin/ Madeleine Guilbert, *les femmes actives en France, bilan 1978,* in: La *condition féminine,* ouvrage collectif sous la direction du CEREM, Editions sociales, Paris, 1978. ص١٢٣

(٨٩) انظر :
=Maurice Godelier, *Les rapports hommes- femmes: Le probléme de la domination masculine, in: La condition féminine .*

ن.م.س،ص. ٢٦، ٢٧،٤٠ .

(٩٠) انظر .
Guy Bess, *La condition féminine: images et réalités, in: Les femmes, aujourd'hui, demain, CEREM, Editions sociales, Paris.*

ص. ١٢٣ .

(٩١) حكمت أبو زيد، إمكانات المرأة العربية فى العمل السياسى، ضمن : المرأة ودورها فى حركة الوحدة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. ١٩٨٢ .س. ص. ١٥٦ .

الفصل الثانى

حدود المساواة

خطاب الطاهر الحداد

نادرا ما ربط مثقف عربي في نضاله واهتماماته الفكرية بين قضايا الطبقة العمالية وقضايا النساء، وخاصة في المنتصف الأول من القرن العشرين، وفي أحد بلدان المغرب العربي بالذات، حيث كانت أولى الأولويات تتمثل أساسًا في الكفاح الوطني ضد المستعمر، وكانت المسألة النسائية تعد ثانوية قياسًا إلى القضايا السياسية .

وحده الطاهر الحداد فعل ذلك وأدى حياته ثمنًا له. لقد عاش ستا وثلاثين سنة (١٨٩٩-١٩٣٥) قضى معظمها في النضال السياسي والنقابي، حيث انخرط بعد تخرجه من جامعة الزيتونة في حركة الكفاح الوطني، التي قادها حزب الدستور إثر تأسيسه بتونس سنة ١٩٢٠ . ساهم في تأسيس أول نقابة عمالية في تونس، وهي تجربة أفشلتها السلطات الاستعمارية الفرنسية سنة ١٩٢٥، في جو من الإرهاب والعنف. إثر ذلك، اعتزل الحداد العمل السياسي، وانصرف إلى الكتابة، فأصدر سنة ١٩٢٧ أول كتاب ظهر في تونس عن الحركة العمالية بعنوان: "العمال التونسيون وظهور الحركةالنقابية"، وقد صودر الكتاب من طرف السلطات الاستعمارية ومنع من التداول. في سنة ١٩٢٩، أصدر كتابه الثاني الذي أثار ضجة كبرى، ويحمل عنوان: "امرأتنا في الشريعة والمجتمع" ، حيث رفضه علماء الزيتونة، وتعرض الحداد للإهانة واتهم بالكفر.

لقد أصدرت جامعة الزيتونة قراراً بحرمانه من الشهادة التى حصل عليها، من كل الامتيازات التى تخولها له[١].

يمكن القول إن الفترة التى صدر فيها كتاب الطاهر الحداد، أى العشرينيات من القرن الماضي، كانت مرحلة انبثاق أنماط جديدة من الوعى فى بعض جوانب الفكر العربى، وإعادة النظر فى الأنساق والرؤى التى ترتكز عليها.

تجلى ذلك فى ثلاثة كتب ترتب عنها جدال اكتسى صبغة الزوبعة الفكرية وحتى السياسية[٢]، لكونها اتسمت بجرأة فى تناول ما اعتبرته العقلية المحافظة مقدساً، سواء فى مجال الفكر الأدبى، حيث شك طه حسين فى صحة الشعر العربى المنسوب إلى العصر الجاهلى، (الشعر الجاهلى،١٩٢٦)، أو بشأن النظام السياسى الإسلامى، ممثلاً فى الخلافة، حيث رأى على عبد الرازق بأن الإسلام بصفته دينا لم يحدد شكل نظام سياسى معين (أصول الحكم فى الإسلام، ١٩٢٥)، أو فيما يخص المسألة النسائية وضمنها أحكام الإرث التى رأى الحداد إمكانية تغييرها، (امرأتنا فى الشريعة والمجتمع، ١٩٢٩) .

تلتقى الأعمال الثلاثة التى تنتمى إلى بلدين هما مصر وتونس، فى منحاها التجديدى، وزعزعتها للتصورات التلقيدية وصدورها عن نمط وعى مغاير للسائد. قد نجد تفسيراً لهذا المنحى الذى يوحد بينها، بصرف النظر عن الظروف النوعية التى أطرت كلا منها، فى استشعار المثقفين العرب لضرورة التغيير الذى يفرض إعادة النظر في المسلمات السابقة والموروث من جهة، وفيما خلص إليه عبد الله العروى، عن كون المثقفين العرب طرحوا أحيانا أسئلة متماثلة فى مختلف الأقطار[٣].

تجدر الإشارة هنا إلى أن كتاب الحداد الذى صدر بعد ثلاثة عقود من أعمال قاسم أمين، يشكل هو الآخر محطة هامة فى الخطاب العربى الحديث بشان المسألة النسائية، رغم أنه نادراً ما يذكر في الدراسات العربية التى تتناول الكتابة عن المرأة بشكل عام[٤]، نظراً للسبق – التاريخى– الذى حققته بعض البلدان المشرقية فى هذا المجال وخاصة منها مصر ، ومن ثم كان التركيز عليها دون غيرها، باستثناء بعض المحاولات المحدودة جداً لمقاربة مساهمة الطاهر الحداد[٥]، أو بعض الدراسات الصادرة عنه فى تونس[٦].

إن الملاحظة التى تفرض نفسها فى مقاربة خطاب الحداد[٧]، هى خضوعه لتقسيم منهجى واضح، يجعل تفكيكه يسيراً إذا ما قورن بخطاب قاسم أمين، إذ أن الكتاب ينقسم إلى قسمين كبيرين، أحدهما يعالج البعد الدينى فى المسألة النسائية ويحمل عنوان: "المرأة فى الإسلام"، وثانيهما يطرح المسألة فى بعدها الاجتماعى تحت عنوان: "القسم الاجتماعى: كيف نثقف الفتاة لتكون زوجًا فأما؟". وهذا التقسيم هو الذى أملى الانكباب على كل قسم، وتفكيك المفاهيم الواردة فيه، والمواقف المعبر عنها، قبل محاولة الانتهاء إلى تقييم بشأن الرؤية المتكاملة التى يصدر عنها الخطاب .

١ - المرأة بين الجوهر والعرضى فى الإسلام :

يعتقد نصر حامد أبو زيد ، بأن التأويل العقلانى الذى أسسه محمد عبده ، قد أدى بخطاب النهضة[٨]،إلى تصور قائم على وحدة المعرفة، يرى بأن العلوم جميعها ترتكز على العقل. وهو تصور أفضى إلى اعتبار "العلوم الدينية" جزءًا من منظومة المعرفة الإنسانية، بمعنى أنها علوم تخضع لنفس الآليات والإجراءات المنهجية، فى الفهم والتفسير والتحليل.

يصدر خطاب الحداد عن هذا المنحى العقلانى هو الآخر، كما أن تأثير كل من محمد عبده وقاسم أمين واضح فيه، إلا أن العقود التى تفصله عنهما، وخصوصية المرحلة التى كانت تمر بها بلاده، ونوعية مساهمته فيها، كل ذلك إدى إلى تميز خطابه عن الخطابين المذكورين، وطرحه النوعى للقضايا المرتبطة بالمجال الدينى فى المسألة النسائية .

ما يؤكد هذا الرأى، هو أن الجانب المتعلق فى خطابه بالشريعة، لا يخضع لصيغ البرهنة والدفاع التى فرضها الجدال الذى شهدته الساحة العربية فى مصر على الأخص، بشأن حقوق المرأة خلال نهاية القرن التاسع عشر، وهو جدال كان محكوما فى جانب منه بتأثير الموقف الاستشراقى الذى رأى فى الإسلام سببًا للتخلف، واعتبر الحجاب تجسيداً لتدهور وضعية المرأة فى الدين الإسلامى. ألم يقل كرومر المندوب

الإنجليزي في مصر، بأن الإسلام نظام اجتماعي فاشل لأنه يضع النساء في وضع متدن؟[٩]. من هنا، نجد خطاب محمد عبده والذين تأثروا به[١٠]، ينصرف أساساً إلى إبراز حقوق المرأة في الإسلام، والتدليل عليها وتبرئة الدين القائم في جوهره على العدل، من أن يكون سبباً في اضطهاد النساء.

يشكل خطاب الحداد بهذا المعنى مرحلة تجاوز، بما أن مسألة الدفاع عن الإسلام لا تستوقفه، أو أن نظرة "الآخر" إلى الإسلام لا تشكل آليه داخلية تتحكم في صيغة الخطاب، والقضايا التي يتعرض لها ، بل إن الآلية الأساسية تتمثل في نوعية تصوره لواقع بلاده، ولموقع النساء فيها ضمن التغيير الحادث في المجتمع، والبديل الذي يراه أو يقترحه. وقد نجم عن ذلك تميز واضح في مقاربته للمسألة النسائية من وجهة نظر الدين، خلال القسم الأولى من كتابه .

وضح الطاهر الحداد الهدف من القسم المذكور، حيث يتعلق الأمر بتقديم "كلمة موجزة عن الإسلام وسياسته التشريعية، وذلك قبل التطرق إلى مقام المرأة"[١١]، وهو إذ يفعل ذلك يرتكز على مفهومي النسبية والتاريخية[١٢] في نظرته إلى النصوص التشريعية في القرآن، أي أن قراءتها في رأيه يجب أن تكون تاريخية لاستخلاص الجوهري والثابت فيها، من العرضي والقابل للتغيير. يؤدي هذا المنطلق إلى ربط نصوص القرآن، والأحكام التي وردت فيه بظروفها التي نزلت فيها، لأن نصوص القرآن في هذا الشأن لم تكن تستبق هذه الظروف، بل كانت بمثابة إجابة عملية عليها:

"لم يكم الإسلام دين تسابيح وصلوات... كانت آياته تنتظر الحوادث لتنزل عليها، لا أنه يفترضها افتراضا تعجيلا لتقرير أحكامه. وكان من ذلك أن القرآن لم يبوب أحكامه بحسب الموضوع طبق الأصول النظرية في تدوين المبادئ، وبذلك كانت شريعته نتيجة ما في الحياة من تطور، لا أنها فصول وضعت من قبل لحماية الحياة على قبولها. وهذا من أهم أسباب انتشاره المدهش في الزمن القريب"[١٣].

إن قضايا المرأة "من أهم ما اعترض الإسلام من شؤون"[١٤]، نظراً للوضعية السائدة قبله، حيث كانت العادات فيها تتحكم عوض النظام والقانون. كان على الإسلام أن يغير ذلك في مدة وجيزة جداً، أي الفترة التي نزل خلالها الوحي، والتي

انتهت بوفاة الرسول (ﷺ) ، وهى فترة لم تكن كافية لتحديد قوانين تنطبق على العصور اللاحقة برمتها، مما أدى بالضرورة إلى نسخ الأحكام فيما بعد :

... ونحو عشرين سنة من حياة النبى فى تأسيس الإسلام، كفت بل أوجبت نسخ نصوص بنصوص، وأحكام بأحكام... فكيف بنا إذا وقفنا بالإسلام الخالد أمام الأجيال والقرون المتعاقبة بعد بلا انقطاع، ونحن لا نتبدل ولا نتغير؟"(١٥).

من هنا، ضرورة التمييز بين جوهر الإسلام والثابت فيه ، وبين الأحكام - الدنيوية - لقابلة للتغيير، وهى أحكام وردت لتغير واقعا عارضًا فى العصر الذى نزلت فيه، ويمكن تغييرها بتغيير أوضاع المسلمين حسب العصور :

"يجب أن نعتبر الفرق الكبير البين بين ما أتى به الإسلام وجاء من أجله، وهو جوهره ومعناه، فيبقى خالداً بخلوده كعقيدة التوحيد ومكارم الأخلاق، وإقامة قسطاس العدل والمساواة بين الناس، وما هو فى معنى هذه الأصول، وبين ما وجده من الأحوال العارضة للبشرية، والنفسيات الراسخة فى الجاهلية قبله، دون أن تكون غرضا من أغراضه... فإذا ما ذهبت، ذهبت أحكامها معها، وليس فى ذهابها جميعًا ما يضير الإسلام. وذلك كمسائل العبيد، والإماء، وتعدد الزوجات، ونحوهما، مما لا يمكن اعتباره حتى كجزء من الإسلام"(١٦).

يتجاوز الحداد بذلك القراءة الحرفية للنصوص، بل إنه يذهب أبعد من الفقهاء الذين قالوا بالقياس بمعناه الفقهى، "أى إخضاع الوقائع الجديدة للأحكام بعلة التناظر أو التشابه أو استنباط علة الحكم... إلخ. ما هو معروف فى علم "أصول الفقه". إنه يتأمل ظاهرة "النسخ" فى النصوص الدينية - تغيير الأحكام - ، ويفهمها فى سياقها الحقيقى، مستنبطا دلالتها الخطيرة"(١٧).

لقد تميز خطاب الحداد بشأن موقف الإسلام من المرأة عن السابقين والمعاصرين له من المثقفين على السواء. نجده يقر بأن الإسلام منحها مكانة أعلى من تلك التى كانت لها فى العصر السابق له(١٨)، ولكنه لا يبحث البتة عن تأويل منبن على الاجتهاد لبعض الآيات التى تدل فى ظاهرها على الميز بين الرجل والنساء، وبذلك لا يحتذى محمد عبده والذين ساروا فى نهجه ، بل إنه يخالف الموقف الإصلاحى الذى اعتمد

مقولة المقاصد فى التأويل، ويرى بأن "الإسلام حكم فى آيات القرآن بتمييز الرجل عن المرأة فى مواضع صريحة"[١٩]، وفى ذلك دليل آخر على ارتباط أحكامه بالعصر الذى وردت فيه، إذ أن هذا التمييز كان يجد أساسه فى الحالة السائدة آنذاك :

"لقد أبان الإسلام عن ضعف المرأة وتأخرها فى الحياة تقريراً للحال الواقعة، ففرض كفالتها على الرجال مع أحكام أخرى بنيت على هذا الاعتبار"[٢٠].

كان هذا التصور أساس موقف الطاهر الحداد من بعض الأحكام التى أقرتها الشريعة بالنسبة للمرأة كشأن الإرث، ولعل هذا الموقف هو الذى جلب عليه غضب العلماء والمحافظين أكثر من غيره، لأن موقفه من بعض القضايا الأخرى كالطلاق، لم يختلف عما قال به محمد عبده وقاسم أمين، أى التأكيد على حق المرأة فيه، وضرورة إخضاعه لحكم القاضى[٢١].

١ - مسالة الإرث من منظور الحداد:

كانت أحكام الإرث التى أتى بها الإسلام بشأن المرأة، تقدمية قياساً إلى أعراف وعادات الجاهلية التى كانت فيها المرأة متاعاً يورث، ويتصرف فيه أهل الزوج حسب مصالحهم ومشيئتهم. يعترف الحداد بذلك كمسلمة لانقاش فيها[٢٢]، ولكنه يلاحظ بأن المقادير التى جعلها الإسلام للمرأة، تتسم فى كل الحالات بكونها أقل من المقادير التى شرعت للرجل.

يذهب أبعد من ذلك، حين يرى بأن القوامة التى تتحدث عنها الآية (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) (سورة النساء، الآية ٣٤)، تجد تبريرها فى الواقع آنذاك، وأساسًا فى كفالة الرجل للمرأة، كما أبرز ذلك مختلف الفقهاء، إلا أن هذا الوضع الذى ينطبق عليه موقف الإسلام من الإرث حسب تصوره، ليس قاراً أو ثابتًا، وبالتالى يمكن تغييره بتغير دواعيه، والأحوال السائدة فى عصر آخر :

"ولا شىء يجعلنا نعتقد خلود هذه الحالة دون تغيير، على أننا نجد الإسلام نفسه قد تجاوز هذه الحالة التى وجدها أمامه فى كثير من أحكامه، اعتباراً مع تبدلها مع الزمن"[٢٣].

يتسلح الطاهر الحداد بجرأة كبيرة في مقاربته لمسألة الإرث في الإسلام، ورؤيته للتغيير الذي يفرض تجاوز بعض الأحكام التي أقرها القرآن، لأن ذلك لن يمس في رأيه، بالمبادئ الجوهرية والثابتة في الدين الإسلامي كمبادئ العدل والمساواة. لقد مس التغيير أوضاع النساء في عصره كما يؤكد على ذلك، وهو يرى بأن المرأة أصبحت مساوية للرجل في سائر المجالات، ولن يكون الإسلام بصفته دين الخلود معادياً لهذه المساواة إذا ما توفرت شروطها في الواقع الفعلي :

" لقد حكم الإسلام في آيات القرآن بتمييز الرجل عن المرأة في مواضيع صريحة. وليس بمانع أن يقبل بمبدأ المساواة الإجتماعية بينهما عند توفر أسبابها بتطور الزمن، مادام يرمي في جوهره إلى العدالة التامة، وروح الحق الإعلى. وهو الدين الذي يدين بسنة التدريج في تشريع أحكامه... وفي الإسلام أمثلة واضحة من هذا القبيل. ولا نتحدث عن مسألة كالخمر، تدرجت وانتهت في حياة النبي..."[٢٤].

كان موقف الحداد من مسألة الإرث ودعوته إلى المساواة تفيها بين النساء والرجال، من أهم أسباب الضجة التي أثارها كتابه، والمعارضة القوية التي أبداها علماء الزيتونة ضده، التي ذهبت إلى حد اضطهاده وتجريده من الشهادة التي حصل عليها من تلك الجامعة. خاصة وان مواقف أغلبهم من المسألة النسائية وقضاياها، في المجالين الشخصي والمدني كانت محافظة، وقد حرص الحداد على أن يبرز ذلك في القسم الأول من كتابه.

٢ – بين الطاهر الحداد والعلماء في عصره :

ضمن الطاهر الحداد القسم المذكور فصلاً بعنوان " آراء لعلمائنا في المرأة والزواج"، وهو عبارة عن نتائج استمارة تتشكل من اثنى عشر سؤالا، وجهها إلى معاصريه من العلماء في تونس[٢٥]، وقد اختار عينة تتكون من ستة أساتذة في تدريس العلوم الإسلامية، بعضهم يمتهن الفتوى بمحكمة الديوان، منهم منتمون إلى المذهب الحنفي، وآخرون إلى المذهب المالكي. وتكمن أهمية المعطيات التي تمكن الاستمارة

منها، فى تقديم صورة عن الفكر السائد لدى فئة العلماء فى تونس، خلال تلك الفترة بشأن المرأة خصوصاً، والمسألة الاجتماعية بشكل عام .

تتعلق محاور الاستمارة بحق المرأة فى اختيار الزوج، وبالحالات التى يحق لها فيها طلب الطلاق، وبالمساواة بين الشريكين فى الزواج، ثم بمدى أهلية المرأة لمناصب القرار كالإمامة والقضاء، أى أنها تحيط بوضعية المرأة فى المجال الخاص، ودورها في المجال العام.

ليست كل المعطيات التى يمكن استخلاصها من أجوبة العلماء بالهامة، لأن كثيراً منها يدور فى فلك المواقف التقليدية التى تتردد ضمن الكتب الفقهية بشأن حقوق المرأة فى الإسلام، ومن تم سنقتصر على أكثرها دلالة فى تعبيرها عن الفكر السائد لدى هؤلاء العلماء، الذين كانوا يمثلون أعلى هيئة دينية فى تونس، وأيضًا لدى الفئات الاجتماعية المرتبطة بهم من خلال مصالحها، أو من خلال التأثير الذى يمارسونه على شرائح اجتماعية عريضة، بحكم دورهم، باعتبارهم حماة للشرعية الدينية. ولعل من شأن المواقف الثلاثة التى سنعرض لها، أن تبرز التباين بين الحداد ومعاصريه من العلماء، والتناقض الذى فجره كتابه داخل المؤسسة الدينية، بين المجددين وأنصار التقليد .

١ - حق المرأة فى الطلاق فى حالة عدم التفاهم بين الزوجين أو ما عبر عنه فى الاستمارة بالسؤال التالى :

"هل للمرأة أن تثبت لدى القضاء عدم التناسب بينها وبين زوجها، فى الروح والأخلاق والرغبات، بما ينفى طيب العشرة بينهما، فتطلب بموجب ذلك الطلاق؟". (ص ٧٠).

ضمن العلماء الستة، عارض ثلاثة الطلاق فى هذه الحالة، وأغفلوا فى أجوبتهم إغفالاً تامًا الجانب المعنوى والنفسى الذى يتناوله السؤال بالنسبة للعلاقة الزوجية. فى الثلاثة الأجوبة المتبقية، هناك تهرب من الجواب فى حالة واحدة، أما الموقفان الأكثر تفهما فيدعوان إلى اتباع المسطرة التى رسمها القرآن فى حالة الخلاف بين الزوجين، أى تدخل الأهل للصلح ، قبل اللجوء إلى "التحكيم إن وقع اليأس من الإصلاح".

٢ – حول مساواة المرأة للرجل، أو اعتبارها قاصراً تابعا له:

" هل المرأة فى البيت رفيق مساو للرجل يعملان باشتراك فى الرأى والتنفيذ، أو أنها قاصر تحت رعايته كأداة لتنفيذ أوامره. وهل إن امتنعت من هذا تجبر عليه أو ماذا يكون؟" (ص. ٧١).

ليس هناك موقف يصرح بوجوب المساواة التامة بين الزوجين، وهناك مستجوب واحد رأى بأن للرجل علي المرأة حقوقًا ولهاعليه حقوق، واستشهد بالآية ٢٢٨ من سورة البقرة: (وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ). أما الأجوبة المتبقية، فتؤكد جميعها على اختلاف الأدوار بين الجنسين فى المؤسسة الزوجية، إذ أن المرأة تقعد فى البيت والرجل يكفلها، ومن ثم عليها أن تطيعه وخاصة فى أمرين: الحقوق الزوجية ، والخروج من البيت .

٣ – حول نشاط المرأة فى المجال العام، ومدى أهليتها لتحمل المسؤولية من موقع القرار :

"ما هو اعتبار المرأة بوجه أعم، وهل من قائل بتقديمها فى إمامة الصلاة، وفى القضاء، وغير ذلك من شؤون خارجة عن دائرة البيت؟" (ص. ٧١) .

تدل أجوبة العلماء على الفكر الذى كان سائداً لدى الفئات المحافظة بتونس آنذاك. كما تدل على الاختلاف الواضح بين محتوى هذا الفكر وتصوراته من جهة، والمواقف التى يصدر عنها الطاهر الحداد من جهة أخرى.

من بين العلماء الستة، هناك خمسة منهم يرفضون تحمل المرأة لمسؤولية الخلافة وباقى المراكز القيادية، وهم يستندون فى ذلك إلى طبيعة المرأة التى تغلب عليها العاطفة فى رأيهم، ثم إلى التقسيم السائد للأدوار بين الجنسين فى المجتمع، إذ أن المرأة وجدت لكى تربى النشء فى البيت وترعى شؤونه، يقو أحدهم: "إن لها المقام الثانى بعد الرجل، حيث التعمير منه، ومنها الحضن والرعاية، ولا اجتماع للنساء فى الصلاة حتى تكون الواحدة منهن إمامة... وكذا لاقضاء لها"[٢٦]. ويقول آخر بأنها "قاصرة عن التدبير الذى يقتضيه الملك"[٢٧]. ونجد علما واحداً ينهى جوابه بإشارة مقتضبه إلى جواز

اضطلاع المرأة بسائر المسؤوليات، إذا توفرت لها الكفاءة: "إذا جاز لها القضاء، جاز لها أن تلي غيره من سائر المناصب عند توفر الكفاءة"(٢٨).

لم يكلف الطاهر الحداد نفسه عناء الرد المباشر على أجوبة قصد منها أساسًا، إلى إلقاء الضوء على مواقف رجال الدين المحافظين فى عصره من المرأة، ومعارضتهم للقيم الجديدة بشأنها. وهناك قراءات تدعو إلى الاستغراب حين تستخلص من خلال معطيات الاستمارة المعنية، بأن التوافق كامل بين الحداد والعلماء المستجوبين:"... أما الأمر الثانى فهو الأسئلة التى وضعها الحداد والتى أجابه عنها عدد من رجال الدين فى عصره، ومن العجيب أن إجابتهم توشك أن تتفق معه فى جميع آرائه"(٢٩).

الواقع أن الأمر عكس ذلك تمامًا، لأن الحداد يختلف عنهم في الرؤية التى تؤمن بالمساواة بين المرأة والرجل انطلاقًا من تأويله لجوهر الأسلام، الشيء الذى أدى به إلى المطالبة بالمساواة بينهما فى الإرث، على الرغم من الأحكام القرآنية والواضحة فى هذا الشأن، فى حين أن أغلب الأجوبة الواردة لا تنطلق من الرؤية نفسها، وتتشبث بحرفية النص، وبتأويل هذا المذهب الفقهى، أو ذاك، ولاتعبر عن اجتهادات شخصية تنطلق من الواقع الاجتماعى، وتأخذ فى اعتبارها التغيير الحادث فيه. وهذا ما جعل الحداد يحكم على مواقفهم فى نهاية الفصل بطريقة غير مباشرة، حين يتعرض لفئة الفقهاء التى لا تدرك مبادئ الإسلام الجوهرية، وذلك ما تكشف عنه آراؤها عبر تاريخ الفقه الإسلامى، كما هو الشأن في اشتراط الحرية والذكورة فى الولى العاقد على الزواج(٣٠). وينتهى إلى انتقاد تشبث الفقهاء بأقوال من تقدمهم، وقصورهم عن إدراك الحاجات المتجددة فى العصور الإسلامية اللاحقة، وعن فهم المجتمع الحاضر وحاجياته :

"وهم يميلون فى أخذ الأحكام إلى تفهم ألفاظ النصوص، وما تحتمل من معنى أكثر بكثير مما يميلون إلى معرفة أوجه انطباق تلك النصوص على حاجات العصر، وما تقتضيه مصلحة المجتمع الحاضر الذى يعيشون فيه، وما ذلك إلا لبعد الصلة بينهم وبين دراسة الأحوال الاجتماعية التى يجتازها المسلمون لمعرفة أوجه الأحكام الصالحة لحياتهم"(٣١).

لدرء هذا النقص، وإيمانا منه بضرورة الانكباب علي المجتمع لفهم واقعه وقضاياه المستجدة. خصص الطاهر الحداد القسم الثانى من كتابه لتحليل واقع المجتمع التونسى فى عصره، ووضعية المرأة، أو بالأحرى أوضاع النساء فيه.

٢ - القسم الاجتماعى :

تفرض المقارنة نفسها على الدارس بين خطابى قاسم أمين والطاهر الحداد عند مقاربة هذا الأخير. إذا كان رصد قاسم أمين للواقع النسائى قد نفذ بعمق إلى الثقافة السائدة، وكشف العديد من تجلياتها فى الذهنية والسلوك، فإن التشخيص الذى قام به لأحوال النساء ينطبق بالأساس على نساء الطبقة الموسرة، والطبقة الوسطى المدينية بالأساس، فى الوقت الذي كانت فيه مقاربة الطاهرة الحداد مشروطة بواقع مغاير، هو ذلك الذى كانت تعيشه تونس بعد حوالى نصف قرن من الاحتلال الاستعمارى (١٨٨١)، ومن ثم جسدت وعى مثقف ساهم فى تأسيس الحركة الوطنية والعمالية فى الوقت نفسه، الشىء الذى أهله لفهم مترتبات الاستعمار على البنيات التقليدية، وعلى أوضاع النساء بعد التفكك الذى أصابها، وهى مترتبات همت بالأساس الفئات الفقيرة، فى المدن والعالم القروى على السواء.

١ - اقتصاد السوق والتغيير القسرى فى أوضاع النساء :

كان اجتياح المواد المصنعة للسوق التونسية المحلية وبالا على شرائح عريضة تقتات من الإنتاج اليدوى التقليدى، شأنها فى ذلك شأن أغلبية سكان المستعمرات. لقد تجلت مترتبات الاحتلال على النساء، ومعهن الأسر التى بدأت تعرف تقسيما آخر للعمل، واقتحاماً للأدوار الجديدة بين الجنسين للمجال الأسرى، مع ما ينجم عن ذلك من معاناة بفعل تغيير لم يتم فى شروطه الطبيعية، بحيث أدى إلى خلخلة المعايير الثقافية التقليدية التى تحكم العلاقات الاجتماعية. وقد جهد الحداد فى إلقاء الضوء على تلك المترتبات التى طالت نساء الفئات الفقيرة، من جراء هذا الوضع الذى فرض عليهن اقتحام مجال العمل المأجور، وهن مجردات من التأهيل اللازم .

يقدم القسم الاجتماعي من الكتاب صورة عن وضعية النساء في تونس خلال الثلاثينيات، في شتى مستوياتها، الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية بشكل عام. وعلى عكس خطاب قاسم أمين، نجد مفهوم الطبقة الاجتماعية يشكل أساساً في المقاربة التي ينهجها الحداد، إذا أن تحليل الواقع النسائي يتم في ارتباطه بانتماءاتهن الاجتماعية، والاقتصادية، والجغرافية، وأوضاعهن النوعية الناجمة عن الاستعمار في هذا الإطار .

لقد خرجت أعداد غفيرة من النساء الفيرات في المدن ، بعد أن تلقن صناعة النسيج والتطريز "دور المعلمات"، أو أخذتها عن أمهاتهن، إلى العمل في مجال صناعة النسيج التي أنشأها الأجانب في مناطق عدة من تونس، سواء تعلق الأمر بنسج الصوف أو الحرير(٣٢)، وبعضهن اشتغلن خادمات لدى الفئات الموسرة مقابل مبالغ زهيدة(٣٣)، وقد اضطر الفقر أخريات إلى تعاطي البغاء .

لم يكن وضع النساء في العالم القروي بأوفر حظا. لقد عملن دائمًا إلى جانب الرجال، واشتغلن بشؤون الزراعة، وتربية المواشي، إنتاج حاجيات البيت، من ملابس وأغطية وأفرشة... إلخ. وقد كانت مترتبات الاجتياح الاستعماري وخيمة على الأسر القروية التونسية الفقيرة التي جردت من أراضيها، مما دفع بأفرادها إلى العمل أجراء في الضياع، وجعل النساء حسب تعبير الحداد، "أسيرات مع أبائهن وأزواجهن في مزارع الفلاحين والمعمرين الأجانب"(٣٤)، لينتهي إلى أن وضيعة المرأة القروية، أبأس بكثير مما هي عليه في المدينة: "ومسكينة هي امرأة البادية في حالة الفقر، تقتحم من العمل أشقه، وتنال من الحظ أحقره وأخسه"(٣٥).

٢ - الثقافة التقليدية وتجلياتها الاجتماعية:

يشكل الخطاب في جانب منه إدانة للأوضاع الاجتماعية التي ترتبط بالثقافة السائدة ، ذلك أن المهن التي باتت المرأة الفقيرة تمارسها، لم تخلصها من تأثير هذه الثقافة، ولم تغير فهمها لذاتها، وعلاقتها بالعالم من حولها، إضافة إلى أن التنشئة التي تتلقاها، والثقافة النسوية السائدة في المجتمع بوجه عام لا تؤهلها لذلك، حيث يحكم على الطفلة بملازمة البيت، مما يجعلها رهينة التصورات الخرافية، والأوهام، والأساطير

التى ترسخ فى النساء جيلا بعد آخر[٣٦]. وإذا كان الصبى ينشأ هو الآخر على هذه الأوهام، فإن بمقدرته أن يتلخص منها بفعل التأثير الذى يمارسه عليه الوسط المدرسى والمجال الاجتماعى، على عكس الطفلة التى تحرم من التمدرس، ومن حرية التحرك فى المجال العام[٣٧]. إلا أن الفكر الخرافي يترسخ فى الأجيال ذكورا أوإناثا، بحيث يصعب على الرجال التخلص من التأثير الذى يمارسه عليهم منذ سنوات التنشئة الأولى، ولمزيد من التوضيح، يعرض الحداد أمثلة من تجاربه الشخصية :

"ما زلت أذكر ما قالت لي عجوز كانت تزورنا وأنا صغير: أن جبل قاف محيط بالدنيا من وراء سبعة بحور، وتلتف عليه من أعلاه إلى أدناه أفعى يعذب الله بها الكفار يوم القيامة، فتمتص ألسنتهم حتى ترعاهم السموم. وتخيلات كهذه تملأ أدمغة الصغار الفارغة، لا تدع معها مجالا لحركة العقل والفكر"[٣٨].

يتجلى فى خلفيات هذه المقاربة ذات الطابع الأنتربولوجى للثقافة التقليدية، ونمط العقلية السائدة فيها، ارتباط خطاب الحداد بمنابعه الفكرية التى تعود إلى رواد التنوير الدينى، وخاصة منهم جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده، حيث ارتكزت دعوتهما على نبذ الأوهام والخرافات، وتخليص الفكر الدينى منهما، وتأويل نصوصه تأويلا عقلانياً. ولذلك فإن موقف الحداد الرافض للحجاب ولإبعاد المرأة عن الاستفادة من فرص التعليم، والانفتاح على الحياة العامة وتخطى عزلة البيت، يعد امتداداً لسابقه قاسم أمين الذى استمد الكثير من مواقفه فميا يخص الجانب التشريعى، من المرجعية الدينية كما بلورها محمد عبده، بشأن وضعية المرأة وحقوقها فى الإسلام .

يستعيد الخطاب البراهين التى قدمها قاسم أمين عن سلبيات الحجاب، بصفته تجسيداً للفصل الصارم بين الجنسين، ولحرمان المرأة من حريتها فى التحرك. ليس الحجاب مجرد حاجز لاتصال المرأة بالعالم الخارجي، ولكنه محور لإنتاج الجمود الفكرى، وللترهل الجسمانى، وترسيخ الجهل، كما أن الأخلاقيات التى تنشأ عليها المرأة في حضنه كالحياء، "مدعاة لفقدان الثقة بالنفس فى كل أعمال ومواقف الجد"[٣٩]، وباعث على الانكسار الذى يغدو رمزاً للأنوثة، ومن ثم وسيلة لاستعباد المرأة .

تؤدى الثقافة التقليدية التى يعد الحجاب رمزاً ملازماً لها إلى علاقة زوجية غير سوية، نظراً للتصورات التى يزرعها الوسط منذ الطفولة فى الأفراد من الجنسين، وهى علاقة قائمة على التوجس إن لم نقل الخوف :

"فجانب المرأة يصور لها أن الرجال جبابرة يتسلطون بقوتهم على المرأة... وجانب الرجل يصور له مكر النساء وحيلهن.."(٤٠).

إن العادات التى تتحكم فى العلاقات الزوجية غالب الأحيان، هى تلك التى تنبثق عن السلطة التى يمارسها أهل الزوج والزوجة فى إطار العائلة الممتدة فى المجتمع التقليدى. يشرح الحداد مظاهر التسلط الذى تعانى منه المرأة فى العائلة الأبوية، مثل عدم حريتها في اختيار الزوج لأن العائلة هى التى تتحكم فى مصيرها، ولا تملك تجاهها قوة. كما أن المؤسسة الزوجية لا تخلصها من التسلط، بل إن الزوج يمارس عليها أشكالاً أخرى منه، بحيث إذا كان يعنفها وأعلنت تمردها عليه، وإذا رفض تطليقها، تقتاد فى هذه الحالة إلى دار الطاعة، أو دار جواد، كما تدعى فى تونس وتحبس فيها(٤١)، وهناك تلاقى معاملة أفظع فتجبر على العودة مكرهة إلى بيت الزوجية(٤٢).

نلمس فى هذا القسم من الكتاب معرفة عميقة بالواقع الاجتماعى، وظواهره وقضاياه التى تشكل المسألة النسائية جزءًا لا يتجزأ منها. يحفل خطاب الحداد بمشاهد متعددة من هذا الواقع، ومن الحياة اليومية فيه، يتم الاعتماد عليها فى تحليل أشكال السلوك ورد الفعل الذى تثيره لدى الأفراد من الجنسين، مثل عدم قيام الزوجة بواجباتها ومقابلها عنف الزوج، والعلاقات المتوترة بين الزوجات فى حالة التعدد، وكذا المضايقات التى يفرضها السكن الضيق ، فى حالة تساكن عدة أسرة فقيرة فى منزل مشترك(٤٣).

تفرض المرحلة سماتها على الخطاب الذى يحتل فيه واقع الفئات الفقيرة مساحة هامة، والتدهور المعيشى والأخلاقى الذى باتت تعانى منه فى ظل النظام الاستعمارى الذى فرض على البلاد آنذاك، منذ حوالى خمسة عقود من الزمن، أى ابتداء من سنة ١٨٨١ . يشكل الخطاب بذلك نموذجًا للمزج بين الفكر الاصلاحى والتوجه الوطنى،

وفى ذلك تتمثل إحدى خصائص الفكر الوطنى بتونس والمغرب أيضًا، كما سيتم التعرض لذلك لاحقًا، من هنا، حرص الحداد على تحليل مترتبات الاستعمار على المجتمع التونسى من منظوره كوطني ونقابى، الشيء الذى ينبئ - كم سنوضح لاحقًا - ، عن تصوره للارتباط بين الواقع النسائى والأوضاع التى تحكمه فى شتى المستويات، ولذلك خص ما أطلق عليه "مشاهد البؤس الاجتماعى فى العائلة والشعب"، بفصل كامل من كتابه.

يتعلق الفصل المذكور بالواقع المزرى الذى غدت تعيشه الفئات الفقيرة بفعل الاستعمار والتخلف. لقد أدى استيلاء الأجانب على الأراضى الفلاحية إلى تحويل الفلاحين الصغار إلى عمال زراعيين، فى حين أدى الاجتياج الرأسمالى للبنيات الإنتاجية التقليدية إلى كساد منتوجات هذه الأخيرة، بفعل منافسة المواد المصنعة، فتحول أغلب الحرفيين إلى عمال بالمصانع يعيشون أوضاعًا مزرية[٤٤].

يسجل الطاهر الحداد الخروقات التى يرتكبها المشغلون الأجانب وفى مقدمتها تشغيل الأطفال. وقد أدى الفقر الناتج عن ضآلة الأجور، إلى "النقص الواضح فى غذاء عائلاتنا"[٤٥]، وشيوع الأمراض فى غياب الرعاية الصحية، وتهدد هذه الأمراض صحة الأم الإنجابية، حيث أن مرحلة الحمل لديها تكون محفوفة بالمخاطر[٤٦].

يعد العامل الاقتصادى المتمثل فى الفقر السبب الرئيسى لتدهور الحياة الزوجية، والتفكك الذى تعانى منه، كما أنه العامل الرئيسى فى توجه المرأة إلى البغاء، إضافة إلى العنف الزوجى والطلاق[٤٧]. يشير الحداد بعد ذلك إلى أن المجتمع لا يحاكم الرجل، ويعتبر المرأة مسؤولة عن الانحراف، ويرى فى ذلك رمزًا لاضطهادها التاريخى:

"فقد جرت العادة أن المرأة وحدها الدميمة، والمسؤولة عما لحقها، وهذا بعض من بؤسها توجزه من تاريخها البعيد.."[٤٨].

يخلص الحداد من هذا الفصل الذى يحمل الكثير من خصائص البحث الاجتماعى الميدانى، إلى أن هذه العوامل - الملموسة - كافية لانقراض أمة حسب تعبيره. مقابلها يطرح المشروع الذى يتصوره لإصلاح هذه الأوضاع قصد تحقيق التطور الصناعى، والرعاية الاجتماعية والصحية، وتوفير السكن اللائق للمواطن، إلى

غير ذلك من الخدمات اللازم توفرها فى العصر الحديث[٤٩]، وهى فى الواقع المهام التى يراها لدولة الاستقلال التى كان يحلم بها، ويناضل من أجلها فى تونس.

٣ - الإصلاح من منظور الحداد:

"إن تاريخ التطور الحديث فى الشرق عمومًا يرجعه إلى اتصال بالمدينة الغربية الحديثة"[٥٠].

يحلل الخطاب مظاهر ونتائج هذا الاتصال على المجتمع التونسى. إنه اتصال إشكالى يجمع بين الغالب والمغلوب ويفتقد إلى التوازن، ولذلك لم ينبت تقدما بقدر ما أنبت الفقر والتفاوت بين الطبقات، الذى يعكسه الإقبال المبالغ فيه على استهلاك منتوجات الغرب، وتبديد الثروات الطائلة فى ذلك من جهة وانتشار الفقر لدى فئات واسعة من جهة أخرى. ومن أبرز نتائجة على العالم القروى، نزوح أهله إلى المدن طلبًا للقمة العيش .

ينفذ الحداد إلى إشكالية التحديث والسلوك الذى ساد فى التعامل مع قيم ومكتسبات الحضارة الغربية فى البلدان المستعمرة بشكل عام، وهو سلوك بينت التجربة التاريخية بأن ترسخ فى معظمها بعد الحصول على الاستقلال، فى إطار علاقة غير متكافئة بالغرب، واختيارات سياسية تفتقد إلى العقلانية وتتسم بالعجز فى مواجهة المشاكل .

لقد كانت معالم هذا الوضع فى تونس تتجلى أساسًا فى الإقبال المبالغ فيه على الإستهلاك، والأخذ بمظاهر المدينة الحديثة فى اللباس وأنماط العيش، والتطلع إلى حياة البذخ وخاصة لدى فئة الشباب من الجنسين، ولا يرى الحداد فى كل ذلك تطور نابعا من عوامل شرعية أفرزها المجتمع التونسى. إنه تطور دخيل ومفروض، انساقت وراءه سائر الفئات دون استعداد، "سواء من الوجهة الفكرية أو الأخلاقية أو الاقتصادية"[٥١]. إن التمزق الذى يحدثه هذا الوضع لدى الأفراد بين قيم وافدة وأخرى تقليدية، يؤدى بهم إلى القلق والمعاناة من أشكال التوتر النفسية، وبذلك شاعت مظاهر الإجرام، والأخلاق المتردية، والبغاء .

يؤكد الحداد مرة أخرى بأن البغاء لا يعود إلى السفور ، بل إنه ناجم عن الأوضاع المتردية التى تعانى النساء من مترتباتها، وخاصة منها "فجور الرجل"، وتعاطيه "للزنى واللواط، وتعدد الزوجات، والزواج بالإكراه، وإطلاق يد الرجل بالطلاق دون حد أو رقابة عليه". والبغاء فى نهاية المطاف يعود إلى سبب أعم وأشمل هو :

"الفقر الذى أخذ يحيط بنا من كل جانب وخصوصًا آباء العائلات منا، تلك العائلات التى لا يقف عددها عن المرأة وأبنائها، بل يشمل فى غالب الأحوال عندنا الأبوين، أو الأب المتزوج فى كبره الوالد فيه لأبناء آخرين، وهو عاجز عن تدبير معاشهم. ويشمل أيضًا كل قريب للرجل، وحتى أقرباء المرأة أحيانا، من عم وعمة، وخال وخالة، وأخ وأخت، وأبنائهم وبناتهم"[٥٢].

١ - المرجعيات والرؤية :

تتقاطع فى خطاب الحداد عدة مرجعيات صاغت رؤيته إلى الواقع، والعوامل الرمزية والمادية المتحكمة فيه، وضمنه المسألة النسائية فى كل تشابكاتها مع مستويات الواقع المذكور، وخصوصيتها فى نفس الآن. يتمثل أحد الأهداف المتوخاة من تفكيك خطابه، فى التوصل إلى معرفة مدى انسجام الرؤية التى صاغتها هذه المرجعيات، من خلال إنتاج تصور لمشروع تحرير المرأة، فى إطار تحرير المجتمع بكامله، باعتباره غاية تتحكم فى آليات الخطاب المعنى ومضامينه .

تشابكت فى هذا الخطاب روافد من الفكر الإصلاحى فى المشرق، وأفكار التوجه الوطنى المناهض للاستعمار، إضافة إلى أفكار مستمدة من الأدبيات الاشتراكية، وكلها نابعة من مسار الطاهر الحداد، والمؤثرات التى خضع لها، ونوعية مساهمته فى إطار نضاله السياسية والنقابى.

كان الحداد من ضمن الجيل الجديد الذى انبثق من جامعة الزيتونة خلال تلك الفترة، وطالب بالتحديث الذى كان يرى فيه أنجع وسيلة لمواجهة المستعمر[٥٣]، على أساس تأويل النصوص الدينية تأويلاً عقلانيًا قصد التوفيق بين الدين ومتطلبات

العصر، وهو نهج اختطه الفكر الإصلاحي لنفسه في المشرق، ووجد في محمد عبده أبرز ممثليه وأكثرهم تأثيراً. كان بعض علماء الزيتون متأثرين بهذا النهج، ومرتبطين بالحركة الوطنية المناهضة للاستعمار الفرنسي في الوقت نفسه. ولذلك يرى حوراني بأن الإسلام الذي كان يدعو إليه وطنيو شمال إفريقيا، هو: "الإسلام الإصلاحي الذي دعت إليه مدرسة محمد عبده. فأعضاء حزب تونس الفتاة وحزب الدستور في تونس، كانوا على اتصال بحزب الإصلاح في جامعة الزيتونة"، هذا، إضافة إلى التأثير الشخصي الذي مارسه محمد عبده، إذ زار تونس مرتين، وتعاون مع عدد من العلماء فيها"(٥٤).

يمكن القول بأن أجرأ المواقف الفكرية التي شهدها العقد الثالث من القرن الماضي في مشرق العالم العربي ومغربي ومغربه، صدرت عن خريجين من مؤسسات دينية عريقة كالأزهر والزيتونة. تتم الإحالة هنا بطبيعة الحال على كل من طه حسين - الذي درس بالجامعة المصرية ، ثم السوربون فيما بعد -، وعلى عبد الرازق في مصر، والطاهر الحداد في تونس، وقد تمت الإشارة إلى ذلك في موضع سابق. غير أن هذه الدعوات التجديدية المنبثقة من تلك المؤسسات التقليدية بطبيعتها، لم تكن تعني توحد الرؤية ضمن الفاعلين فيها، بل إنها كانت تصادف أشد المعارضة وأقساها من الفئات المحافظة الرافضة للتغيير ضمنها .

لقد اتهم الحداد بعد إصدار كتابه بالتبعية للغرب، وأدانت نظارة الزيتونة مؤلفه، وأعلنته كافرا بعد نشره له، وحرمته من لقبه الجامعي ومن وظيفته، أي من مصدر رزقه فغرق في الفقرة والوحدة(٥٥). ارتفعت بعض الأصوات مدافعة عنه، وحاولت إحدى النساء التونسيات النشيطات في "الجامعة الدولية للنساء من أجل السلام والحرية" مؤازرته عن طريق جمع التوقيعات، كما أن آخرين أصدروا دوريات لنشر أفكاره، غير أن مجهوداتهم ذهبت سدى(٥٦).

كان تأثر الحداد بفكر محمد عبده واضحًا في مقاربته للأحكام التي شرعها القرآن للمرأة وقوله بالنسبية، وضرورة التغيير فيها تبعًا للمستجدات التي يعرفها

الواقع الذى تحكمه سنة التطور، خاصة إذا تعلق الأمر بأحكام تعود إلى قرون عديدة، انطلاقًا من جوهر الإسلام الداعى إلى المساواة. إلا أن موقف الحداد انطلاقًا من هذه الرؤية الإصلاحية العامة، كان ذا أبعاد خطيرة، كما وصفه نصر حامد أبوزيد(٥٧).
ويمكن القول بأن آراء الحداد التى تجلت فى مقاربته النوعية لمسألة الإرث فى الإسلام، تجسد الحد الأقصى الذى يمكن أن تصله الرؤية الإصلاحية، لأنه سجل تجاوزًا كبيرًا لها، بل إنه استحدث قطيعة مع نهجها فى التأويل الذى ينفى الميز بين النساء والرجال عن النصوص والأحكام، ويعتمد الاجتهاد وتوخى مقاصد الدين فى قراءتها وتفسيرها. على العكس من ذلك، رأى الحداد بأن هناك أحكامًا تبرز الميز بفعل الواقع الموجود آنذاك، ومن هنا، يمكن تغييرها اعتماداً على جوهر الإسلام الذى يتمثل فى العدل والمساواة.

إلا أن رؤية الحداد العامة للإصلاح تشكل محور التقائه بالفكر الإصلاحى، والنهج الذى يراه هذا الأخير كفيلاً بأخراج المجتمع من وضعية التخلف، إذ أنه هو الآخر يجعل من التربية عماد التغيير المرتقب .

٢ - تعليم البنات :

يشكل التعليم أحد المحاور الرئيسية التى تناولها الطاهر الحداد فى القسم الاجتماعى من كتابه، وهو ينطلق من الواقع الذى كان عليه تعليم المرأة فى تونس، ليقترح بديلا له كأساس ضرورى للتقدم .

يظل الخطاب وفيًا لمقاربته الوصفية للواقع، ولذلك يقدم صورة عن النظام التعليمى القائم فى تونس آنذاك. حيث أسست السلطات الفرنسية مدارس للبنات المسلمات فى تونس(٥٨)، ويذكر الحداد بأن عددها بلغ "خمس عشرة مدرسة بها نحو الخمس عشرة مائة من البنات"، تتوزع على المدن التونسية. هذا إضافة إلى المدارس الفرنسية التى استقطبت فى رأيه بعض بنات العائلات التى يرضى فيها، "أولياؤهن بتحصيل التعليم الفرنسى"(٥٩).

يشكل التعليم فى رأى الحداد الوسيلة الأساسية للتخلص من الاستعمار، وتحقيق التقدم وتحقيق الانتصار بالنسبة للأمة: "عرف العلم من أقدم العصور أنه السبيل الحق ودليل الإنسان لوجوه الحياة الظافرة"(٦٠). يقول أيضاً مستهدفاً تعليم المرأة بالأساس :

" لا فوز لأمة يبقى نصفها عاطلا عاجزاً، ولا يمكن الخروج من هذا الحال، إلا بتعليم المرأة من تقدير أهمية مركزها العمرانى والاجتماعى فى الأمة، عندما نضع منهاج هذا التعليم"(٦١).

توكل مهمة المحافظة على الهوية الدينية والوطنية على السواء إلى المرأة، ولن يتحقق لها سبيل ذلك إلا بالتعليم، لكى تستوعب القيم التى يجب تمريرها إلى الأجيال لاستعادة أمجاد الأمة :

"يجب أن تعرف المرأة أصول دينها وتاريخه، ولغة قومها، وتاريخ بلادها وجنسها، على الوجه الذى يبث فيها الحياة ، ويبعثها على استعادة مجدها الغابر، والتمسك به كتمسكها بحب الحياة"(٦٢).

إذا كان قاسم أمين قد دافع عن حق المرأة فى التعليم باعتباره وسيلة لتحررها، وتحقيق استقلالها الذاتى، واكتساب المعارف والخبرات التى تؤهلها لمواجهة الحياة، وأضفى على التربية مفهوماً تحررياً يمكن المرأة من اكتساب كينونتها المستقلة ، فإن الطاهرة الحداد لا يتوقف عند هذه الجوانب، ويؤكد بالأساس على الوظيفة المنزلية التى تقوم بها المرأة، وبالتالى على دورها باعتبارها زوجة ومربية، ولذلك فإن الحديث عن تعليمها يتم فى هذا الإطار الوظيفى الذى حدده لها، وإن كان يرد بصيغ مختلفة :

"ولنتحدث عن تعليم المرأة بحسب وظيفتها المنزلية والعمرانية، فنذكر على العموم ما يجب أن يتوفر لها من التعليم لتقوم بعمل وظيفتها" . من المؤكد أن الوطن الذى سيستقل سيكون بحاجة إلى أمهات يوجهن الأبناء إلى القيم النبيلة، وتحقيق المجد للأمة، ويزرعن فيهم:" الروح القومى الحاث لهم على التزود بالفضائل، والسير فى خير السبل المؤدية إلى مجد الحياة"(٦٣).

يحفل الخطاب بالصيغ التوجيهية التى تؤكد على الارتباط بين التعليم ووظيفة الأمومة:

"يجب أن تتعلم المرأة الرياضية البدنية دراساً وعملاً... وكم يكون فضل الأم التى تروض أطفالها من يوم بروزهم إلى أن تتلقاهم المدارس والجمعيات الرياضية" (ص. ١٨٢).

"يجب أن تتعلم المرأة مبادئ الصحة حتى تحتاط فيما تقدمه لأطفالها من مأكل ومشرب" .

"يجب أن تتعلم المرأة فن التربية إلى أقصى حد يمكنها، إذ هى أول من يقوم بها للأطفال فى وقت هم فيه أوفر مرونة، وأكثر قابلية لانطباع ما يتلقونه من خير وشر". (ص. ١٨٣).

هكذا تتقلص الرؤية التى يتضمنها الخطاب بشأن تحرير المرأة، وتختزل فى التعليم الذى يهيئ المرأة للقيام بدورها المعهود فى المجال الخاص، ولعل العنوان الذى اختاره الحداد للقسم الذى وصفه بالاجتماعى من كتابه "القسم الاجتماعى كيف نثقف الفتاة لكى تكون زوجا فأما؟ "بالغ الدلالة على الرؤية العامة التى حكمت تصوراته ومنظوره للمسألة النسائية، وهى رؤية قاصرة عن مواكبة التطور الذى لحق أوضاع النساء في عصره، بسلبياته التى ركز عليها، وإيجابياته التى لم يأخذها بعين الاعتبار. إذ أن مساهمة المرأة التونسية فى المجال العام والسياسى منه على الأخص، كانت قد بدأت تفرض نفسها مع بروز الجيل النسائى الأول الذى استفاد من التعليم، حيث شرعت النساء التونسيات فى الكتابة بالصحف، وتأسيس المجلات النسائية وإلقاء المحاضرات، وإنشاء النوادى النسائية، والانضمام إلى الهيئات السياسية الوطنية[٦٤].

كانت الرؤية العامة التى وجهت خطاب الحداد ذات منحى إصلاحى واضح، إلا أن خطابه يحمل فى طياته معالم تأثره بالفكر الاشتراكى وفلسفته فى تحليل الواقع، ارتكازاً على العلاقة بين البنيات الفوقية وأسسها المادية. ولذلك اهتم بأوضاع الطبقات الفقيرة عموماً، وضمنها النساء خصوصاً، وربط ربطاً وثيقًا بين الأوضاع الاقتصادية التى تعيشها الفئات المذكورة فى الفترة الاستعمارية من جهة، وبين سلوكها وعلاقتها، والفكر السائد لديها من جهة أخرى. ويبدو أن هذا التأثير كان نابعًا من تجربته فى

تأسيس العمل النقابى الذى يهم الطبقة العاملة بالأساس، وفى انشغاله بقضاياها، كما تجلى ذلك من خلال كتابه "العمال التونسيون"، وأيضًا فى مساهمته فى تأسيس "جمعية التعاون الاقتصادى"(٦٥).

يتبين من خلال قراءة الخطاب بأن هذا التأثير الذى أسعف الحداد عند تحليل الواقع، وإدراكه لجوانب من الاضطهاد التاريخى الذى تعرضت له المرأة، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، لم يكن من القوة بحيث يؤدى به إلى تصور أفق أرحب لمساهمة النساء فى مجال البيت، وإعداد الأجيال التى تتبنى المجد هدفًا ونهجًا. لقد اتسم خطاب الحداد فى رأى إحدى الباحثات التونسيات بالخلط الإيديولوجى، حيث "تتشابك المعايير الاشتراكية والمبادئ الدينية"، ضمن ذلك، أصبح التعليم أداة تربوية لاستحداث التغيير الروحى، فى إطار حلول ترتبط بالفرد أكثر مما ترتبط بالجماعة(٦٦).

يندرج الإصلاح الذى يراه الحداد في إطار تصوره للعمل التعاونى المنطلق من مبادرة الأفراد، أى أن يقوم كل بدوره أحسن قيام من الموقع الذى يوجد فيه(٦٧). وضمن ذلك كله يظل دور المرأة أساسيًا فى العائلة:

"إنى أحترم كل رجالنا المتعلمين، وأؤمل فيهم وفى ما يزداد من عددهم أن يرفعوا رأس الوطن عاليًا بأعمالهم المتحددة لفائدة الشعب التونسى. ولكننى أردت أن أقول إنه يجب نفخ الروح فى وسطنا العائلى بواسطة المرأة التى نعدها لذلك"(٦٨).

كيف يمكن تفسير هذا التركيز الشديد على دور المرأة فى العائلة؟ مع العلم أن هذا الدور وظيفى لصالح الشعب والوطن الذى يسعى إلى التحرر والمجد ؟

يجسد هذا التشبث بالتقسيم التقليدى للأدوار بين الجنسين، اقتناعًا نابعًا من الإدراك العميق لخطورة الدور الذى تلعبه المرأة فى تمرير القيم إلى الأجيال، وهى قيم لا ترسخ التقليد والمحافظة إذا اعتبرنا الرؤية العامة التى تحكم خطاب الحداد، ومواقفه التى عرضنا لها بشأن المسألة النسائية والمجتمع التونسى بصفة عامة. لكن هذا التبرير لا يمنع من ملاحظة غياب رؤية شمولية لتحرير المرأة، لا تحصرها فى الوظيفة العائلية بالأساس، أيا كانت درجة نبل الأهداف المتوخاة من وراء ذلك .

يبدو أن الظروف التى كتب فيها الحداد كتابه كانت حاسمه فى تشكل الرؤية التى صاغها للمرأة، وللدور الذى يراه لها أكثر من غيره. ومن تم، فإن القمع الذى طال الحركة النقابية الناشئة فى تونس سنة ١٩٢٥، التى كانت من مؤسسيها، وانسحابه بعد ذلك من الحزب الدستورى، إضافة إلى وعيه الحاد بمعاناة الفئات الفقيرة من الأوضاع السائدة بفعل الاحتلال الاستعمارى، كل هذه العوامل قد تضافرت لتوجه تفكيره نحو صورة تعويضية، تجسدت فى المرأة التى تضطلع بدور التغيير، فى مجال ركز عليه أكثر من غيره بعد انسحابه من المجال السياسى، وهو المجال الاجتماعى الذى يمكن اعتباره الهامش المتبقى له بعد هذا الانسحاب .

إن الصورة التى يرسمها الحداد للمرأة، هى صورة "المرأة المربية والمانحة للحياة والإبداع ولروح الانتصار، تبرز آنذاك بكل روعتها، لكى تعبر بشكل آخر عن هذا البحث الذى تقوم به الفئات المحرومة، عن الاستقلال الذاتى تجاه تكنولوجية الغرب الهدامة. ترمز المرأة إلى الشعب، وبتعبير أدق إلى أكثر الفئات التى تشكله حرمانا... فيها يلتقى رجل الشعب المحروم من كل سلطة إلا من قوته الذاتية، وقدرته على الإنتاج اليدوى، وكذا المثقف الغيور على ضرورة التواصل بين القيم الدينية والاشتراكية"(٦٩).

لا يعنى هذا التركيز على دور المرأة فى المجالى الأسرى، رفض الحداد لمساهمتها فى المجتمع، بل إنه يترقب التغيير الذى سيفرض نفسه على الأسرة والمجتمع على السواء، ويذهب إلى حد تصور الحلول الممكنة لتربية الأطفال فى حالة عمل الزوجين معًا كإنشاء دور للحضانة .

"... ليس غريبًا أن يهيئها (الزمن) للوقوف مع الرجل سواء فى تحمل أعباء الحياة وأخطارها، ويوكل أمر النشء من الجيل إلى عهدة رياض الأطفال التى تنمو حتى تتسع لجميعهم. عندها يستويان فى الانتفاع بمزايا الحياة وقوانينها. وفيما رأى أن الإسلام فى جوهره لا يمانع فى تقرير هذه المساواة من كل وجوهها، متى انتهت أسباب التفوق وتوفرت الوسائل الموجبة"(٧٠).

غير أن مثل هذه التصورات، لا تشغل إلا مساحة محدودة إن لم نقل هامشية من الكتاب، إذا ما قورنت بالتوجيهات التى لا تعد ولا تحصى، بشأن وظيفة المرأة المتعلمة

فى تأهيل النشء ليتحمل مسؤوليته فى بناء البلاد، والتأكيد على تماسك العائلة الذى تشكل المرأة أساساً فيه. لعل ذلك ما دعا بعض الباحثين إلى القول إن "قضية المرأة لا تكاد تهم الحداد إلا من حيث انعكاسها على القضية الوطنية"، وإن المرأة لا تحظى فى الكتاب بالأهمية التى يوليها صاحبه للوطن ومجده، إلا من حيث انعكاسها على القضية الوطنية"، إضافة إلى أنه: "كان أبعد ما يكون عن الدعوة إلى تقويض النظام الأبوى الذكورى السائد فى العائلة والمجتمع"(٧١).

تفرض المرجعية الإصلاحية نفسها على خطاب الحداد أكثر من غيرها، ويبدو ذلك فى تأكيده على الحلول التربوية، وفى نوع من التأرجح بين تصوره للمساواة على مستوى الشرع وأحكامه، حيث ذهب إلى حد القول بالمساواة فى الإرث بين الذكور والإناث من جهة، وترسيخه - بطريقة غير مباشرة - للتقسيم التقليدى للأدوار من جهة أخرى، حين يلح على وظيفة الزوجة والأم أكثر من غيرها. وفى ذلك تتجسد حدود المساواة فى خطاب الحداد، على الرغم من كونه محطة هامة فى تناول المسألة النسائية فى الفكر العربى الحديث .

الهوامش

(١) اعتمدت في تلخيص هذه السيرة على: أبو القاسم محمد كرو، **الطاهر الحداد**، كتاب البعث، المطبعة العصرية، تونس، ١٩٥٧ .

(٢) بصرف النظر عن كون السياسة تشكل خلفية العديد من الصراعات الفكرية، كان تدخل الطرف السياسي – الوطني – في رفض بعض الأعمال الفكرية التنويرية مباشراً. سبق أن ذكرنا موقف الزعيم الوطني مصطفى كامل من قاسم أمين. أعاد التاريخ نفسه مع علي عبد الرازق حين أصدر كتابه المذكور ، حيث هاجمه القائد الوطني سعد زغلول واعتبره أسوأ من المستشرقين في طعنهم للإسلام. انظر: غالي شكري، النهضة والسقوط في الفكر المصري، ن.م.س.ص. ٢٤٤ . انظر أيضًا الدراسة التي كتبها عبده فلالي أنصاري عن علي عبد الرازق في كتابه :

L'Islam est-il hostile à la laicité? Editions le fennec, Casablanca, 1997

(٣) عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ١٩٩٩، ص. ٢٣ .

(٤) لعل أطروحة د عبد الغني أبو العزم من الأبحاث المبكرة التي قاربت خطاب الحداد:

La femme dans la pensée arabo islamique.ن.م.س.

(٥) انظر المقدمة التي كتبتها فاطمة الزهواء ازرويل الخاصة بترجمة كتاب السلوك الجنسي في بلد عربي إسلامي، فاطمة المرنيسي، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٢ . تضمنت دراسة قصيرة عن بداية الكتابة عن المرأة في الفكر العربي الحديث، تعرضت فيها للطاهر الحداد. انظر أيضًا: بو علي ياسين، حقوق المرأة في الكتابة العربية، ن.م.س.ص. ١٠٢-١٠٧ . انظر كذلك :نصر حامد أبو زيد، قضية المرأة بين خطاب النهضة والخطاب الطائفي، مجلة مواقف، العدد ٧٣-٧٤، خريف ١٩٩٣-شتاء ١٩٩٤، ص. ٣٩-٥٣ .

(٦) لعل من أهمها كتاب زينب بن سعيد غرني :

Les dérapages de l'histoire chez Tahar Haddad. Les Travailleurs Dieu et la Femme, Editions A. Ben Abdallah, Tunis, 1986 .

انظر بقية المراجع في الفهرس الخاص بها.

(٧) الطاهر الحداد، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، دار بوسلامة للنشر والتوزيع، تونس، ١٩٨٩ .

(٨) نصر حامد أبو زيد، قضية المرأة بين خطاب النهضة والخطاب الطائفي، ن.م.س، يقصد الكاتب بخطاب النهضة، خطاب كل من محمد عبده، وقاسم أمين، والطاهر الحداد .

(٩) أنظر : بث بارون، **النهضة النسائية فى مصر**، ترجمة: لميس النقاش، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩،ص. ١١٦ .

(١٠) أنظر مثلا: محمد رشيد رضا، **حقوق المرأة فى الإسلام**، المكتب الإسلامى، بيروت، ١٩٧٥ .

(١١) الطاهر الحداد، **إمرأتنا فى الشريعة والمجتمع**، ن.م.س،ص. ٣ .

(١٢) نصر حامد أبو زيد، **قضية المرأة بين خطاب النهضة والخطاب الطائفى**، ن.م.س، ص. ٤٨ .

(١٣) **إمرأتنا فى الشريعة والمجتمع**، ن.م.س،ص. ١٠ .

(١٤) ن.م.س، ص. ٨ .

(١٥) ن.م.س .

(١٦) ن.م.س .

(١٧) نصر حامد أبو زيد، قضية النهضة بين خطاب النهضة والخطاب الطائفى، ن.م.س،ص. ٤٩ .

(١٨) من الأمثلة التى تثبت ذلك فى رأى الحداد أن القرآن خصها بإحدى سوره الطوال – سورة النساء – ، وأنه قاوم تشاؤم العرب من البنات... انظر: امرأتنا فى الشريعة والمجتمع، ن.م.س،ص. ١١ .

(١٩) ن.م.س، ص. ٢٧ .

(٢٠) ن.م.س، ص. ٢٥ .

(٢١) ن.م.س، ص. ٦٣–٦٩ .

(٢٢) ن.م.س، ص. ٢٢،٢٣ .

(٢٣) ن.م.س، ص. ٢٥ .

(٢٤) ن.م.س، ص. ٢٧ .

(٢٥) ن.م.س، ٧٠–٩٦ .

(٢٦) ن.م.س، ص. ٩٦ .

(٢٧) ن.م.س، ص. ٧٤ .

(٢٨) ن.م.س، ص. ٧٦ .

(٢٩) أبو القاسم محمد كرو، **الطاهر الحداد**، ن.م.س، ص. ٧٠ .

(٣٠) **امرأتنا فى الشريعة والمجتمع**، ن.م.س، ص. ١٠٠ .

(٣١) ن.م.س، ص. ١٠١ .

(٣٢) ن.م.س ، ص. ١٠٦ .

(٣٣) ن.م.س .

(٣٤) ن.م.س .

(٣٥) ن.م.س، ص. ١٠٧ .

(٣٦) ن.م.س، ص. ١٠٩ .

(٣٧) ن.م.س، ص. ١١٠ .

(٣٨) ن.م.س .

(٣٩) ن.م.س، ص. ١١٤،١١٣ .

(٤٠) ن.م.س، ص. ١١٤ .

(٤١) تعـد دار جـواد التـى كـانت تسـجن فيـها النسـاء المتمردات على السلطة الذكورية الممثلة فى الزوج أو الأب أو الأخـوة فـى بعض الحـالات، من أفظع أشـكال العنف التى كـانت تمارس على المرأة. أنظر: دالندا الأرقش، النسـاء فى تونس منذ القرن الثامن عشر بين الحبس والضرب والطلاق، ترجمة: عثمان مصطفى عثمان، ضمن كتاب: النساء والأسرة وقوانين الطلاق فى التاريخ الإسلامى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩، ص. ٢٥٧-٢٨٤ .

(٤٢) امرأتنا فى الشريعة والمجتمع، ن.م.س.ص. ١٢١-١٢٢ .

(٤٣) ن.م.س، ص. ١٣٩-١٤٢ .

(٤٤) ن.م.س، ص. ١٤٤-١٤٥ .

(٤٥) ن.م.س، ص. ١٤٨ .

(٤٦) ن.م.س، ص. ١٤٧،١٤٦ .

(٤٧) ن.م.س، ص. ١٤٨ .

(٤٨) ن.م.س.

(٤٩) ن.م.س، ص. ١٥٠،١٤٩ .

(٥٠) ن.م.س، ص. ١٥١ .

(٥١) ن.م.س، ص. ١٥٣ .

(٥٢) ن.م.س، ص. ١٦٨ .

(٥٣) زكية داوود :
Femmes et politique au Maghreb, Maionneuve et Larose, Paris, 1993.

ص. ٤٢،٤١ .

(٥٤) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ن.م.س،ص. ٤٤٢ .

(٥٥) زميج داوود، ن.م.س،ص. ٤٢ .

(٥٦) تذكر زكية داوود دوريتين هما الزمن وليلى، ن.م.س .

(٥٧) نصر حامد أبو زيد، **قضية المرأة بين خطاب النهضة والخطاب الطائفي**، ن.م.س، انظر تفاصيل الفكرة في الهامش رقم ١٦ من المرجع المذكور .

(٥٨) أنشئ أولاها حسب زكية داوود سنة ١٩٣٠، ن.م.س، ص. ٤٣ .

(٥٩) **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، ن.م.س، ص. ١٧٣ .

(٦٠) ن.م.س، ص. ١٧٧ .

(٦١) ن.م.س، ص. ١٨٠ .

(٦٢) ن.م.س، ص. ١٨١ .

(٦٣) ن.م.س، ص. ١٨٢ .

(٦٤) أنظر: كتاب زكية داوود،

Femmes et politiques au Maghreb,

في القسم الخاص منه بتونس ،ن.م.س، ص. ٣٩ وما بعدها .

(٦٥) تمت الإشارة إليها في الغلاف الأخير من كتاب امرأتنا في الشريعة والمجتمع. انظر بهذا الشأن: فرج بن رمضان، قضية المرأة في فكر النهضة، نشر دار محمد علي الحامي، صفاقس (تونس)، ١٩٨٨، ص. ٦١ وما بعدها.

(٦٦) زينب بن سعيد غرني ،

Les dérapages de ihistoire chez Tahar Haddad.

ن.م.س، ص. ١١١ وما بعدها .

(٦٧) **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، ن.م.س، ص. ١٩٠ وما بعدها.

(٦٨) ن.م.س، ص. ١٩١ .

(٦٩) زينب بن سعيد غرني ن.م.س، ص. ١٤٤ .

(٧٠) **امرأتنا في الشريعة والمجتمع** ، ن.م.س، ص. ٢٦ .

(٧١) فرج بن رمضان، **قضية المرأة في فكر النهضة**، ن.م.س، ص. ٥٦.

الفصل الثالث

بداية المسألة النسائية فى المغرب

من دستور ١٩٠٨ إلى خطاب محمد الحجوى

هناك ملاحظة تفرض نفسها عند مقاربة الطرح الذى عرفته المسألة النسائية بالمغرب، وهى أن الساحة المغربية خلت من إنتاج فكرى تمحور حول المرأة وقضاياها، وبالتالى من مثقفين "محررين" خصوا المسألة النسائية بمؤلفات كاملة، كشأن قاسم أمين فى مصر، أو الطاهر الحداد بعده فى تونس، كما سبق التعرض لذلك .

كان الخطاب المهيمن استجابة للمرحلة التى مر منها المغرب ابتداء من التهديد الأجنبى، ووصولا إلى إعلان الحماية الفرنسية سنة ١٩١٢، ثم نشأة وتبلور حركة المقاومة وبعد مرحلة الاستقلال ابتداء من سنة ١٩٥٦، هو ذلك الذى ارتبط بالمسألة السياسية بالأساس، وانشغل أصحابه بإيجاد حلول لواقع الحال الموسوم بالتردى.

من هنا، كان غياب مؤلفات كاملة عن المرأة فى المغرب، مؤشراً حسب سعيد بنسعيد على ما نعته بضعف "خطاب المجتمع" فى مقابلة قوة "خطاب الدولة". بمعنى أن أغلب النصوص التى أنتجت فى الفكر المغربى خلال تلك الفترة والفترات اللاحقة لها، كانت تتمحور حول "السلطة" أو الحكم" أو "الدولة الحديثة"، وبالتالى، كانت "المسألة السياسية" هى المسألة المحورية والإشكالية الكبرى(١).

وإذا كان نفس الباحث يعمم هذه الرؤية على "الفكر العربى الإسلامى"، فإنها تنطبق أكثر على واقع الفكر المغربى، إذ أن النصوص التى تناولت المرأة وبعض قضاياها، ودعت بشكل ما إلى تحريرها محدودة جداً من حيث الكم والكيف، وقد وردت

ضمن أشكال من الخطاب فى إطار مشاريع إصلاحية تحديثية، صادرة عن بعض المثقفين كما سنعرض لذلك .

١ - مسار مختلف : الإصلاح السياسي وتعليم المرأة :

تفرض هذه الملاحظة نفسها على الباحث (ة) وتؤدى بالضرورة - فى غياب إنتاج كامل عن المسألة النسائية - ، إلى التساؤل عن اللحظة التى فرضت الوعى بضرورة الإصلاح لدى المثقفين المغاربة، لأن كل مشروع لتحرير النساء فى مجتمع تقليدى، يرتبط حتمياً بتصور لإصلاح المجتمع وأوضاع نسائه .

لم يعش المغرب ما يمكن أن نطلق عليه صدمة الاتصال بالعصر الحديث، كما حدث لبعض البلدان العربية المشرقية كمصر، التى استيقظت على وقع خيول الجيوش الغازية مع حملة نابليون سنة ١٧٩٨، ولم يعرف تجربة نظام تحديثى تشبه تلك التى قادها محمد على فى نفس البلاد، حيث نجمت عنها مترتبات عميقة على المستوى الفكرى، خلال المنتصف الأول من القرن التاسع عشر. كما أن المجال المغربى لم يتصل بالفكر الغربى عن طريق التعليم الذى نشرته البعثات التبشيرية فى الشام منذ نهاية القرن الثامن عشر... ولكن الوعى بضرورة الإصلاح تم بالديار المغربية هى الأخرى انطلاقًا من المقارنة بالغرب، أو ما اصطلح على تسميته في الأدبيات العربية التى تناولت قضية التحديث بالآخر. وتحفل الكتابات المغربية التى تعود إلى بداية القرن الماضى، بالإسئلة نفسها التى شغلت بال الإصلاحيين المشارقة منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر، والتى يمكن تلخيصها فى التساؤل الذى جسد مشاغل المرحلة أكثر من غيره: لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون ؟

ولذلك يتفق الباحثون المغاربة على مجموعة من المؤشرات الدالة على بداية التفكير من لدن النخبة، فى إصلاح الأوضاع انطلاقًا من معاينة التردى السائد، والتى نبهت إليه على الأخص التهديدات الأجنبية للمغرب وضعف قدرته على مواجهتها.

لماذا تغلبت ديار الكفر على ديار الإسلام؟ وكيف السبيل إلى المواجهة؟ لعل هذه الأسئلة هى التى راودت تفكير النخبة بعد هزيمة الجيش المغربى فى موقعة إسلى أمام

القوات الفرنسية سنة ١٨٤٤، احتلال القوات الإسبانية لمدينة تطوان سنة ١٨٦٠ . وهى أحداث أدت بالدولة المغربية إلى إدخال تجهيزات حديثة لتقوية الجيش، وبداية إرسال البعثات الدراسية إلى أوروبا ومصر(٢).

كان الفكر السائد فى المجتمع المغربى حتى نهاية القرن التاسع عشر تقليدياً يصعب اختراقه، ولعله من المفيد هنا رصد الطريقة التي اعتمدتها الدولة والنخبة المثقفة المشكلة أساساً من الفقهاء، خلال نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين، فى عملية تبنى التحديث ممثلاً فى استعمال الوسائل الحديثة فى الجيش، مثل استخدام المدافع عوض السهام فى القتال، أو اعتماد الآلات الحديثة، مثل التلغراف والهاتف والفونوغراف، حيث أنها جميعًا كانت مادة لفتوى الفقهاء، حتى يجاز استعمالها من داخل المنظومة الفكرية، لكى لا تعتبر دخيلة، أو مستوردة فى حكم البدع .

كانت الدولة المغربية محتاجة إلى اعتماد التقنيات الحديثة للدفاع عن كيانها ومصالحها، لأن التهديد الأوروبى فرض عليها ذلك ، ولكنها كانت محتاجة فى تمرير ذلك، إلى مباركة الفقهاء الذين يخولهم المجتمع التقليدى سلطة الرقابة على المستحدثات الوافدة من الخارج والإفتاء فيها. ولعل مواقف هؤلاء المتباينة من التحديث، وتشدد الكثير منهم تجاهه، يدل على أن "دخول الحداثة التقنية لمجتمع تقليدى كالمجتمع المغربى آنذاك، لم يكن أمراً تلقائيًا وميسوراً، بل إن هذا المجتمع حاول فى البداية أن يقيم منتوجات الحداثة وأن يتحكم فى دخولها إلى المجال التقليدى، وهو الأمر الذى سيتغير فيما بعد. أى مع دخول الاستعمار فى مرحلة أولى، ثم فى امتلاك التقنية لوسائل الدخول والتسرب إلى كل الأسواق دون حاجة إلى أن نستأذن أو نطرق الأبواب"(٣).

فى الوقت الذى كانت فيه بعض أدوات التحديث المستوردة مثل التلغراف والهاتف، وحتى السكر المصنوع فى بلاد الكفر، والصابون الذى يشتمل على شحم الخنزير... تشغل بال الفقهاء وتأخذ حيزاً فى نقاشاتهم وفتاواهم(٤)، كان المجتمع المغربى قد بدأ يعرف الإرهاصات الأولى من التحولات التى ستمس البنيات التقليدية فيه، الشىء الذى كان له تأثير حاسم على أوضاع النساء .

أعلنت الحماية الفرنسية على المغرب فى سنة ١٩١٢، ولم تكن هذه السيطرة التى تدخل في السياق الاستعمارى، لتمر دون استحداث تأثيرات عميقة فى الهياكل الاجتماعية والاقتصادية المغربية. لقد تمثلت أبرز مترتباتها فى تفكك البنية العائلية الممتدة باعتبارها نواة للتشكل الاجتماعى، وخروج أولى النساء المغربيات المنتميات إلى الفئات الفقيرة، سواء فى المدن، أو فى العالم القروى، إلى سوق الشغل .

فى أثناء التحولات المشار إليها، وموازاة مع ظرفية التهديد، ثم احتلال البلاد بصيغة الحماية الاستعمارية، بدأت الطروحات الأولى للمسألة النسائية فى المغرب تأخذ طريقها إلى الخطاب السياسى، كأساس من أسس الإصلاح المقترح، أو المرغوب فيه، منذ العشرينيات من القرن الماضى(٥).

لقد عرفت الفترة الممتدة بين بداية القرن العشرين ومنتصف العقد الثانى منه إنتاج متن سياسى إصلاحى، تنوعت أشكاله حسب الأهداف التى قصد إليها، ووضع من أجلها. تمثلت إحدى بدايات الخطاب السياسى التحديثى فيما اصطلح على تسميته بالبيعة الحفيظية، أى تلك الوثيقة التى أقر بموجبها علماء فاس، إعلان ثورتهم على السلطان عبد العزيز سنة ١٩٠٧، ومبايعتهم لأخيه عبد الحفيظ التى شرطوها بتحقيق مجموعة من الإصلاحات(٦). إلى جانب ذلك ، هناك مشاريع دساتير تم تقديمها إلى السلطان أو إلى بعض رجال المخزن الكبار. ما يهمنا منها هو "مشروع دستور ١٩٠٨"، أو ما عرف بمشروع "مجموعة لسان المغرب"، لأنه نشر بجريدة تحمل هذا الاسم .

يعتبر البعض هذا المشروع ظهوراً مبكراً للإيديولوجية الدستورية بالمغرب، ويربطه بالفكر الدستورى الأوروبى، أو بالتأثر به عن طريق الإطلاع على فكر رفاعة الطهطاوى وجمال الدين الأفغانى(٧)، أما محمد حسن الوزانى، فيحتمل تأثر جماعة لسان المغرب بالحركة الداعية إلى الدستور فى تركيا خلال نفس الفترة: "وإذا كان لابد من إيجاد صلة محتملة بين مشروع الدستور المنشور قديماً فى "لسان المغرب" وغيره من الدساتير فى الخارج، فقد تكون هذه الصلة مع الحركة الدستورية التى اضطلع بها من سمو إذ ذاك بالشبان الأتراك.. المنضوين تحت لواء المنظمة السرية "جمعية الاتحاد

والترقى" التى رجع إليها الفضل فى مقاومة استبداد عبد الحميد الثانى، وفى إشاعة روح الحرية والدستور فى تركيا على عهد الخلافة"(٨). فى حين يرى علال الفاسى فى الدستور المذكور علامة على انبثاق الفكر الوطنى بالمغرب، لأنه "يدل على ما كان يجيش بخواطر رجال العمل الوطنى فى ذلك العهد"، وأنه كان نابعًا من " حركة شباب ناهض ذى اتجاه قومى مضبوط"(٩).

لقد قدم الدستور المذكور إلى السلطان مولاى عبد الحفيظ، ونشر فى الجريدة المذكورة التى كانت تصدر بطنجة، وضم ٩٣ مادة مقسمة إلى عشرة أبواب تتعلق بالإصلاحات السياسية، ارتكازًا على الحرية التى يضمنها الدستور الذى تطالب الجماعة السلطان به، إضافة إلى مطالبتها بمجلس نواب، وبإصلاحات إدارية متعددة، ناهيك عن باب خاص بالإصلاح التعليمى، ويشمل تصوراً لما يجب أن تكون عليه المدارس الابتدائية التى يستفيد منها الأطفال من الجنسين، لأنها حسب ما ورد فى المشروع: "ضرورة كل بلد للذكور والإناث"(١٠).

أيا كان موقف اوزانى الذى يناقش مدى مغربية هذا الدستور، ويعتبر بأنه "ليس من وضع المغاربة المثقفين بصفتهم دعاة للدستور وطلابه فى ذلك العهد"، استناداً إلى جنسية أصحاب الجريدة الذين أتوا من لبنان، وإلى الصيغة التى ورد بها والتى تعتمد مصطلحات لم تكن شائعة فى المغرب(١١)، فإن نشره بجريدة كانت تصدر فى المغرب، وملاءمته، بل استجابته للظروف التى كان يمر بها خلال تلك المرحلة، والرهانات المفروضة عليه فيها، كافيان لإدخاله ضمن الأدبيات السياسية فى مطلع القرن بالمغرب، وضمن الطروحات المبكرة للمسألة النسائية فيه .

هكذا ارتبط طرح القضية النسائية منذ الإرهاصات الأولى فى المغرب بالسياسة، وانبثق من استشعار الحاجة إلى الإصلاح السياسى، الذى يهدف إلى تقوية الدولة فى مواجهة التهديد الخارجى، ويعتبر التسلح بالمعرفة ضروريا للنساء إلى جانب الرجال، حتى يقمن بتأدية المهام المنوطة بهن فى هذا الإطار الذى رسم منذ البداية كهدف من تعليمهن .

يمكن اعتبار البنود المتعلقة بتعليم البنات فى دستور ١٩٠٨، مؤشراً على بداية مسار ما يمكن أن نعتبره مرحلة تحرير المرأة فى الساحة الفكرية المغربية، حيث تعرض عدد محدود من المثقفين للمسألة النسائية فى إطار انشغالهم بواقع المغرب المتدهور، وربطوا تجاوز الأزمة المتعددة المستويات التى كان يمر بها فى مطلع القرن العشرين – كل حسب موقعه –، بتمكين النساء من التعليم .

تتمثل الملاحظة التى تفرض نفسها فى أن هذه البداية قد موقعت طرح المسألة النسائية فى المغرب ضمن الخطاب السياسى، مع ما ينجم عن ذلك من مترتبات تخص نوعية المقاربة بحكم هيمنة الخطاب المذكور ورهاناته عليها، خاصة وأنه كان مشروطاً بالظروف التى كان يمر بها المغرب بعد الحماية الفرنسية، وبتنامى الوعى الوطنى، ونشوء الحركة الوطنية المطالبة بالاستقلال، والمهام التى اضطلعت بها هذه الأخيرة لتحسين أوضاع النساء فى إطار رهاناتها لبناء المغرب المستقل، وذلك ما سيتم توضيحه لاحقاً .

يتمثل الهدف هنا فى تبين الصياغة التى اكتساها طرح المسألة النسائية فى الخطاب اللاحق لدستور ١٩٠٨، وإلقاء الضوء على التصورات التى صاغها قصد تلمس مدى تجاوزه أم لا – للتأسيس المذكور ، أم أن الشروط التى حددته والمرتبطة بمختلف الفاعلين ومصالحهم، فى تلك الظرفية التى مر بها المغرب منذ الثلاثينيات وحتى الاستقلال (١٩٥٦)، قد وجهته الوجهة نفسها ؟

٢ – من الجرأة إلى التراجع : خطاب محمد الحجوى :

كان الحجوى (١٨٧٤–١٩٥٦) موظفاً مخزنياً كبيراً قبل الحماية الفرنسية وبعدها، وكان أيضاً تاجراً ثم فقيهاً، وكلها أبعاد طبعت بعمق إسهامه وتوجهاته ومواقفه، فيما يخص الواقع المغربى والسبل الكفيلة بإصلاحه من وجهة نظره، والجوانب التى تطرق إليها ضمن طرحه للمسألة النسائية فى الربع الأول من القرن العشرين، أى فى فترة مبكرة مما يمكن أن نطلق عليه اليقظة المغربية الحديثة .

تنوعت مساهمات الحجوى بتنوع هذه الأدوار الثلاثة التى مارسها، وصاغت تصوراته وحددت مواقفه. لقد مارس الإفتاء، وأباح اعتماد الوسائل الحديثة مثل التلغراف وغيره، من وجهة نظر دينية متفتحة على التحديث(١٢)، كما أنه تجاوز منظور أغلب الفقهاء فى الإصلاح الذى كان ينحصر بالنسبة إليهم فى ضرورة توفير وسائل الغلبة للجيش، حين ارتأى بأن تقدم البلاد رهين باعتمادها على المعرفة وأساليب التجارة الحديثة، حيث عبر عن طموحات طبقة التجار التى كان ينتمى إليها، فى ضوء علاقاتها التجارية مع أوروبا منذ نهاية القرن التاسع عشر، فضلاً على أنه خلال الفترات المحدودة التى قضاها خارج دواليب الدولة اشتغل بالتجارة، مواكبًا فى ذلك تقاليد أسرته التى تنتمى إلى فئة كبار التجار، وهى فئة تعرفت على العالم الخارجى بحكم علاقاتها بأوروبا، وكانت منفتحة على التحديث أكثر من غيرها، بحكم النشاط الذى تمارسه والمصالح التى تتحكم فيها(١٣).

لقد كان الحجوى بكل هذه الأدوار التى اضطلع بها، وخاصة منها دوره كموظف مخزنى خلال نصف قرن، ينتمى إلى تلك الشريحة الاجتماعية التى انفتحت قبل غيرها على التحديث، أى "النخبة السياسية بحكم مسؤولياتها وبفعل اتصالها المستمر بالخارج، إما عن طريق السفاريات، والبعثات المغربية إلى البلدان الأوروبية، أو عن طريق الوفود والسفراء الذين كانوا يقصدون الديار المغربية. فقد كانت هذه الفئة أقرب وأقدر الفئات الاجتماعية على فهم واستيعاب مطلبات ومقتضيات التحديث، تحت الضغط المالى والعسكرى والاقتصادى الذى مارسته دول أوروبا الغربية"(١٤).

انطلاقًا من استشعار الضرورة إلى التحديث، تعرض الحجوى للمسألة النسائية ، خلال صيرورة يمكن أن نسمها بالجرأة المؤدية فى منتهاها إلى التراجع على مستوى الطرح والتصورات. كيف تم ذلك؟ وكيف يمكن تفسيره فى ارتباطه بالبنية الثقافية وامتدادتها فى عمق المجتمع المغربى آنذاك؟ على اعتبار أن كل خطاب عن المرأة يمس بشكل أو بآخر هذه البنية وتجلياتها، ذات المستويات المتعددة فى حياة الأفراد والمجتمع .

أول ما يذكر للحجوى فى مجال تعرضه للمسألة النسائية، هو الموقف الذى عبر عنه فى محاضرة ألقاها سنة ١٩٢٥ بالمعهد العالى بالرباط، فى إطار مناظرات دورية

كان يقيمها المعهد لمناقشة القضايا المطروحة فى الساحة المغربية التى كان يتناولها باحثون مغاربة وفرنسيون. كان الأمر يتعلق فى تلك الدورة بتعليم المرأة، وكان الحاضرون فيها، "علية من العلماء والباحثين كالشيخ أبى شعيب الدكالى والأساتذة محمد الحجوى ومحمد عبد الحى الكتانى... تحت رئاسة الوزير الأول"(١٥).

كان عنوان محاضرة الحجوى هو " تعليم الفتاة ومشاركتها فى الحياة العامة"، ومنه نستشف موقفًا يمكن اعتباره مؤشرًا مبكرًا على الطرح الذى ستختزل فيه المسألة النسائية فيما بعد، أى تعليم المرأة لكى تساهم فى بناء الدولة التى يرجى لها التحديث، دون إيلاء الأهمية للشروط التى تحكم أوضاع النساء المتدنية فى المجتمع، وقد أثبتت التجارب بأنها لا تعرف تغييرًا حقيقيًا بمجرد ولوج المرة مجال النشاط الاقتصادى. إلا أن هذا الطرح الذى ستدافع عنه الحركة الوطنية فيما بعد، وستسعى إلى تحقيقه لم يكن ليصادف إقبالاً من طرف القوى المحافظة التى كانت متمثلة فى السلطات الدينية والسياسية خلال تلك الفترة. هكذا قوطع الحجوى ولم يستطيع إكمال مداخلته، لقد استثار استنكار الوزير الأول الذى اعترضه قائلاً: "إن الدين الإسلامى لا يساعد على تعليم البنت تعليماً يجعلها تشارك الرجل وتزاحمه فى الحياة" .

تلقى حكاية هذه المواجة الضوء على الصراع الذى كان دائرًا داخل جهاز الدولة ذاته بين مناصرى التحديث والمحافظين، لم يكن الحجوى مثقفًا مستقلاً ولكنه كان معبرًا عن الفئة المتفتحة من خدام الدولة، التى يبدو بأن الوزير الأول (محمد المقرى) لم يكن مناصرًا لها، توازره فى ذلك فئة المحافظين من علماء الدين، والجدير بالانتباه أن أحد من يمثلونهم فى تلك المناظرة كان هو الشيخ أبو شعيب الدكالى، الذى لعب دورًا فى بعث الحركة السلفية الإصلاحية بالمغرب، وكان أستاذًا لكثير من الوطنيين. لقد استنجد الوزير الأول بعالم من هذا الحجم ليفند أقوال الحجوى، وليدفع به إلى إصدار فتوى – بطريقة غير رسمية –، بأن الإسلام يعارض تعليم المرأة إذا كان المقصود منه هو تأهيلها لخوض الحياة العامة .

"... وملقيًا (الوزير) فى الوقت نفسه سؤالاً على الشيخ أبى شعيب الدكالى: فما قولك أيها الأستاذ فى الموضوع: أيجوز هذا أم لا يجوز؟ فأجابه الشيخ بالمنع ، وأن

تعليم الفتاة يبلغ بها هذا الحد لا تقره مبادئ الإسلام. وللحين أسقط في يد المحاضر فجلس دون أن يتم المحاضرة"[١٦].

كان ربط تعليم المرأة بفتح المجال العام في وجه النساء، الشيء الذي يؤدي في نهاية المطاف إلى خلخلة التقسيم في المكان بين الجنسين، وبالتالي إلى الاختلاط، يشكل طرحًا متقدمًا قياسًا إلى الفترة التي أثير فيها بالمغرب، بل يمكن أن نعتبره موقفًا أبعد من المواقف التي ربطت تعليم المرأة بتحسين مستوى أدائها داخل البيت، وقدرتها على مواكبة مستوى زوجها المتعلم، وسهرها على تربية الأبناء بطريقة حديثة، وهي مواقف تم التركيز علهيا بصيغ مختلفة، ابتداء من الطهطاوي، ومرورًا بقاسم أمين في مصر، والطاهر الحداد في تونس. على العكس من ذلك، كان موقف الحجوي واضحًا في الربط المباشر بين تعليم النساء الذي سيؤدي الضرورة في رأيه إلى خروجهن إلى العمل، وبالتالي مزاحمة الرجال التي لم تكن العقليات التقليدية لتقبل بها، حسب ما يبدو من ردود الأفعال التي استثارتها مداخلته .

لم يكن الوقت قد حان بعد لتدرك الدولة المغربية والنخبة معًا أهمية مساهمة النساء، هو الأمر الذي سيحدث بفعل قوة الأشياء بعد مرور فترة ليست بالطويلة بعد محاضرة الحجوي، حيث ستتضافر جهود الطرفين لنشر فكرة تعليم البنات، وخاصة في الأوساط المدينية بكل فئاتها .

إذا كانت بداية طرح الحجوي للمسألة النسائية في المغرب تتسم بالجرأة قياسًا إلى المرحلة، فإن عقدًا من الزمن كان كافيًا لخلق التراجع لديه نحو المحافظة في مواقفه من المرأة، وفي الدعوة – المبطنة – السابقة التي أعلنها بشأن الاختلاط كواقع ينجم عن مشاركة المرأة في الحياة العامة، حيث أنه ألقى محاضرة أخرى سنة ١٩٣٤، عنونها هذه المرة ب"تعليم الفتيات لاسفور المرأة" .

كان اختيار العنوان المذكور في حد ذاته مؤشرًا على تراجع واضح، فضلاً على أنه يحيل على موقف مسبق يتضمن نفيًا لما يمكن أن يؤدي إليه تعليم النساء من تكسير للفصل بين الجنسين في المكان، وتأييدًا ضمنيًا للإبقاء على الحدود التي ترسمها البنية الاجتماعية التقليدية بين المجالين العام والخاص. إضافة إلى أن الصيغة

التى ورد بها العنوان، تشكل نقيضاً لصيغة العنوان فى المحاضرة السابقة التى ألقيت قبل عشر سنوات. بين "تعليم المرأة ومشاركتها فى الحياة العامة"، و"تعليم الفتيات لاسفور المرأة"، هناك مؤشر واضح على القطيعة مع ما سبق الإعلان عنه .

يتموقع الحجوى انطلاقًا من آرائه فى هذه المحاضرة فى خانة الدعاة المحافظين إلى تعليم المرأة مبادئ اللغة والدين، أو على حد تعبيره "ضروريات الدين من عقائد وعبادات ومبادئ النحو والآداب العربية". أما ما عداً ذلك فلا أهمية له بالنسبة إليها، باستثناء تعلم الحساب الذى ستستفيد منه فى حالة اضطرارها إلى تدبر أمرها بعد موت زوجها: "تعلم الحساب كذلك، وعلى الأقل قواعده الأربع، بحيث إذا مات زوجها وأصبحت وصية على أولادها، أو تصرفت لنفسها تعرف ضبط ما هى مضطرة إليه"[١٧]. لم يعد الحجوى سنة ١٩٣٤، أى حوالى عشر سنوات بعد محاضرته الأولى، مؤيداً لخروج النساء إلى العمل في المجال العام: "لسنا بحاجة لها لكى تكون عدلاً أو قاضيًا، أو كاتبًا، أو طبيبًا، أو مهندسًا، أو محاميًا أو مدير مصنع، أو رئيس مكتب أو دار تجارة.."[١٨].

يعلن الحجوى رفضه لكل تعليم يخرج بالمرأة عن العادات التقليدية السائدة فى المجتمع، ويحرص على توضيح موقفه من المساواة بين الجنسين، لأن أحد دوافعه لشجب فكرة متابعة المرأة لتعليمها نابع من رفضه لإمكانية الإقرار بالمساواة بين المرأة والرجل، التى يرى فيها مساسًا بالشريعة، ويخشى من أن تؤدى إلى المساواة فى الإرث بين الذكور والإناث، الشيء الذى يعيد إلى الأذهان موقف الطاهر الحداد، وهو موقف شكل خلفية مباشرة فى رفض الحجوى للمساوة ولما يمكن أن تؤدى إليه، وذلك ما سنتبينه بالملموس لاحقًا :

"... لأن فى هذه الأمور تسوية لها بالرجل، وكل من يريد تسويتها بالرجل فى الحقوق فإنما يريد نقض شريعة الإرث الذى قسمه القرآن، ونقض سائر أحكام الشرع الإسلامى الذى به حياتنا وعليه مماتنا"[١٩].

إذا كان الحجوى يجتهد كفقيه فى اعتماد الحجج على أن الإسلام لا يعارض تعليم المرأة، ويورد الكثير من الأمثلة التى تثبت ذلك فى حياة المجتمع المسلم خلال

بداية الإسلام، فإن الغاية المتوخاة من هذا التعليم تتمثل في إتقان المرأة لدورها كربة بيت :

"... ينبغى لها أن تتعلم كل ما يمت بصلة لتسيير شؤون البيت حتى تكون مدركة لها على أسس عملية... تدبير المنزل بمعناه الحقيقى، والاقتصاد... تدبير الصحة والرياضة البدنية لما فى ذلك من حفظ صحتها وصحة أولادها... تتعلم صنعة أو أكثر كالخياطة والطرز والفنون الجميلة والطهى وغير ذلك، استعداداً للطوارئ، ولا سيما إذا كانت فقيرة"(٢٠).

يرفض الحجوى الفقيه فى محاضرته التى ألقاها سنة ١٩٣٤، السفور متراجعًا نحو موقف محافظ بعيد عن الانفتاح الذى طبع تفكيره بهذا الشأن فى السابق، واستثار الرفض ضده. نجده يقرن السفور بالفجور، ويجتهد فى الاحتجاج لذلك بكل سبيل، فالسفور يؤدى بالمرأة إلى ارتياد أماكن اللهو، وإلى خرق القيم التى أقرتها الشريعة، كالخروج إلى "مجالس الرقص واللهو وغير ذلك مما يكون محل الريبة والفتنة والابتذال فلا سبيل إليه فى الشريعة الإسلامية"(٢١). كما أنه قد يتسبب فى فقدان العائلة المسلمة لتوازنها وعاداتها المكتسبة منذ قرون، إذ أنه يؤدى إلى الإقرار بالمساواة بين المرأة والرجل كما هو حاصل فى أوروبا و"من سلك مسلكها" .

من المعلوم أن العبارة الأخيرة تحيل على دعوات تحرير المرأة وبالأخص على قاسم أمين فى مصر، والطاهر الحداد فى تونس، إذ أن هذا الأخير ذهب إلى حد المطالبة بالمساواة فى الإرث بين النساء والرجال، بل إن الحجوى يعلن رفضه للسير على نهج البلدان العربية التى انتشر فيها تعليم البنات فى المشرق، ولا يرى فائدة من متابعتهن للتعليم بعد المرحلة الابتدائية، ليعتمد سلطته كفقيه ويصرح بأن الحجاب "دين وشريعة" يجب حفظها. أكثر من ذلك، يذهب إلى حد التعريض بقاسم أمين فى دعوته إلى نزع الحجاب، ويتهمه بكونه "هتك الحجاب وأزال عن هيبة الشريعة كل جلباب، ولو أنه عاش ورأى حالة مصر الآن وما يتخبط فيه مجتمع قومه من أزمة المرأة السافرة بل السافلة لقرع سن الندم.."، قبل أن يتوجه إلى الله داعيا: "اللهم احفظ بلادنا من داهية السفور"(٢٢).

كيف يمكن تفسير هذا التذبذب الذى طبع طرح المسألة بالمغرب فى وقت مبكر؟ مع العلم أن هذه المقاربة الأولية للمسألة لم تركز إلا على الجانب الظاهر من جبل الثلج، لأنها اختزلت إصلاح أوضاع النساء فى التعليم، وهو أمر طبيعى قياسا إلى الوعى المحدود الذى كان يتوفر عليه الحجوى بشأن المسألة النسائية، فى إطار الشروط التاريخية التى تحكمت فى ما يمكن أن نسميه يقظة بعض الفقهاء الذين ارتبطوا بالسلطة، قبل انبثاق الحركة الوطنية فى الثلاثينيات.

يعكس هذا التضارب فى خطاب الحجوى، بين موقف تحديثى وآخر مبالغ فى محافظته من مسألة تعليم المرأة، تداخل الذاتى والموضوعى وتضافرهما لإنتاج تصورات ومواقف تعبر عن خصوصية منتج الخطاب من جهة، وارتباطه بفئة أو فئات ذات وجود فى الواقع الفعلى من جهة أخرى، يصوغ الخطاب رؤاها ويعيد ضمنيا إنتاج تصوراتها المرتبطة برهانات ومصالح، ضمن السياق العام الذى يشكل إطاراً لها .

كان الحجوى فى البداية معبراً أميناً عن حاجة النظام المغربى إلى التحديث، كان صوت "المثقف" المخزنى الذى يسخر معرفته والفقهية منها على الأخص، للاجتهاد وإصدار الفتاوى التى تبيح اعتماد وسائل التحديث، وكان تقبله للحضارة الأوروبية واضحًا، فناصر الاستفادة منها والأخذ عنها دون تحفظ، وكان فى ذلك أيضًا صوتًا وفيًا للطبقة الاجتماعية التى يمثلها، أى طبقة التجار الذين اكتسبوا علاقات تجارية مع أوروبا منذ نهاية القرن التاسع عشر، ألم يلق محاضرة عن "مستقبل تجارة المغاربة"، طرح خلالها السؤال الذى أصبح متداولا منذ انفتاح العرب والمسلمين على الآخر: "لماذا تقدم الأوروبيون وتأخر المسلمون؟" ليجيب: "تقدموا لأنهم قدمهم العلم بالتجارة وأخركم الجهل بها"(٢٣).

ضمن هذه الانتماءات التى ارتبط بها الحجوى، يبدو موقفه التحديثى متلائماً مع اقتناعاته الأولى التى أبداها بجرأة أثارت المحافظين من موظفى المخزن والفقهاء على السواء، كما تمت الإشارة إلى ذلك سابقًا.

إذا كان تفسير مناصرة تعليم المرأة إلى حد يبيح لها المشاركة فى الحياة العامة، كما عبر عنها خطاب الحجوى فى البداية يبدو سهلاً وفى المتناول إلى حد ما، فإن

المقاربة تتسم بنوع من التعقيد، إذا شئنا تحليل أبعاد الموقف المحافظ والتراجع فى الخطاب، إلى حد الربط بين السفور والفجور والتحذير منه، والتعريض بدعاة تحرير المرأة بل التشكيك فى إسلامهم، كما هو الشأن بالنسبة لقاسم أمين الذى يقول عنه الحجوى مستنكراً: "عجبى لا ينقضى من رجل يزعم أنه مسلم يؤلف كتاباً إسلامياً... ثم يزعم بأن الحجاب لا أصل له فى القرآن!"(٢٤).

يعتبر سعيد بنسعيد تأرجح خطاب الحجوى بين الجرأة والتراجع، مؤشراً على صعوبة التحديث والمقاومة التى كان يلقاها فى المجتمع المغربى خلال تلك الفترة: "الحق أن صوت الدعوة إلى تحرير المرأة فى خجله وتحفظه، بل وفى تردده بين الإقبال والإحجام، بين التقدم والنكوص – على هذا النحو الذى لمسناه فى خطاب محمد الحجوى – يصح اعتباره مؤشراً دالاً على صعوبات داعى التحديث والتغيير فى نظام اجتماعى – ثقافى وفى بنية ذهنية معدنية..."(٢٥).

كان المجتمع المغربى خلال تلك الفترة، تقليديا متشبثاً بعاداته التى ترسخت فيه منذ قرون، كما أن تعليم البنات لم يكن يصادف لديه القبول بسهولة وبدون إبداء أى مقاومة، ولم تكن الفئات التى ارتبطت مصالحها بالمستعمر لتشذ عن ذلك. لقد اصطدمت السلطات الفرنسية برفض أعيان مدينة فاس ممثلين فى أعضاء المجلس البلدى للمدينة، حين قررت فى سنة ١٩٢٣ إنشاء مدرسة للبنات، على الرغم من كونها أبانت بوضوح أنها لا تقصد المس بالعادات السائدة، فلم تحدد منهجاً دراسياً وتركت أمره للمجلس المذكور، وقد أورد محمد حسن الوزانى فى كتابه "حياة وجهاد" تفاصيل ذلك :

"كما تقرر الالتزام بما يلائم الوضعية ملاءمة تامة، وبهذا يمكن ضمان نجاح التجربة الأولى فى الوسط التقليدى، وظن آنذاك بسبب تسجيل عدد مهم من البنات أن المشروع أصبح مكفول النجاح، فاختيرت له دار مناسبة، وكلفت معلمتان فرنسيتان مستعربتان بإجراء الاتصال بالعائلات، وخاصة بالأمهات من أجل الحصول على البنات كتلميذات، وفعلاً بلغ عددهن نحو الأربعين، ولتتويج المشروع تقرر وضعه تحت إشراف المجلس البلدى الذى كان يضم نخبة من الوجهاء ذوى التأثير والنفوذ فى المدينة، فتم الاتصال بهم فرادى لتزويدهم بالمعلومات... غير أن المشروع اصطدم بمعارضة المجلس

البلدى لما أريد عرضه عليه مجتمعًا للمصادقة النهائية، فلم تمض نصف ساعة على المناقشة حتى انقلب الأنصار والمحايدون بالأمس إلى خصوم أشداء"[٢٦].

كان يجب انتظار الحركة الوطنية والمجهود الذى بذلته فى مجال التعليم، لإقناع المغاربة ببعث بناتهم إلى المدارس من منطلق مشروعها المناهض للاستعمار. وإذا كان لهذا التفسير نصيب من الحقيقة، فإن تراجع الحجوى لا يعبر عن المقاومة التى كان يبديها المجتمع تجاه التغيير فحسب، ولكنه قد يحيل أيضًا على تردد مثقف انفتح على التحديث، ولكن ثقافته التقليدية بالأساس كانت حائلاً دون استيعابه، ومن تم تصوره لمشروع تحديثى متكامل، لا يقف عند حدود استيراد الوسائل التى تقدم بها الغرب من تنظيم إدارى وتجارى... بل يتجاوز ذلك إلى المجتمع والعلاقات السائدة فيه، ومنها العلاقة بين المرأة والرجل، وما تفرضه من إعادة نظر فى الأساس القائمة عليها. وذلك ما قد يفسر تراجعه تجاه التغيير الذى يمكن أن يؤدى إليه تعليم المرأة فى مجتمع أبوى، فأعلن خوفه من المساواة، لأنها إذا ما حصلت ستقوض دعائم السلطة الأبوية التى استقرت فى هذا المجتمع منذ قرون، وستعيد النظر فى توزيع الأدوار بين الجنسين والعلاقة بينهما، وقد عبر عن ذلك دون مواربة وبصراحة كاملة :

"نحن لا نرضى إبدال لقب متدين بمتمدن، ولا ما نحن فيه من هناء العيش وراحة الضمير باسم تحرير المرأة، وفى الحقيقة استرقاق الرجل وقل نظام المجتمع الإسلامى، ونبذ الشريعة التى كفلت راحتنا وهناءنا منذ ثلاثة عشر قرنًا ونصف"[٢٧].

إضافة إلى ذلك، علينا أن نأخذ بعين الاعتبار العوامل المرتبطة بمنتج الخطاب كفرد يملك قدرًا من الاستقلالية، تجعله يصوغ بشكل أو بآخر تصورات تعكس مصالحه الذاتية التى تحتل لنفسها موقعًا، ضمن المعبر عنه فى الخطاب أو المسكوت عنه أحيانًا. فى إطار هذا التفسير الذى قد يوسع من دائرة المقاربة لخطاب الحجوى، ألا يصح أن نتساءل ألم يكن تراجعه نابعًا أيضًا من حرصه على مكانته ضمن المؤسسة المخزنية التى كان موظفوها الكبار من المحافظين، كما بدا ذلك بوضوح من المحاضرة الأولى التى قاطعه الوزير المقرى خلالها، فاضطر إلى السكوت، وبعده إلى التنصل الكامل من الأفكار التى سبق وأن عبر عنها، ليتقوقع فى موقع المحافظة ويعلن عنها بإصرار؟

من المفيد إيلاء الأهمية لهذا البعد - المهني - ، المرتبط من دون شك بمصالح وطموحات لا يظل الشخص بمنأى عن تأثيرها، قصد الإحاطة بكل العوامل التي تلقي الضوء على تراجعه عن مواقفه الأولى بشأن المسألة النسائية، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أنه ظل يحتل مناصب عليا في الإدارة التابعة للحماية الفرنسية، التي لم تكن لتنظر بعين الرضى للأفكار التي تستهدف خلخلة العقليات السائدة والأوضاع القائمة، والدليل على ذلك أنها سلكت نهجاً محافظاً في سياستها التعليمية بالمغرب، حيث نشرته بقدر محدود لتضمن تأهيل الأطر الكولونيالية القادرة على تنفيذ السياسة الاستعمارية[٢٨]، وحرصت بالغ الحرص على الحيلولة دون تسرب القيم الحديثة إلى المجتمع من خلال التعليم، بدعوى "الإبقاء على التلاميذ في إطار العادات التي نشأوا عليها، دون الخروج عن التقاليد أو المس بالنظام الاجتماعي المرتبط بالثقافة المسلمة"[٢٩]، حسب تعبير أحد المسؤولين فيها عن التعليم .

قاومت السلطات الاستعمارية كل منحى يهدف إلى زرع القيم الحديثة أو تغيير العقليات السائدة عن طريق التعليم. لقد أقيل مدير ثانوية مولاي إدريس بفاس من منصبه - وهو فرنسي - ، لأنه كان مقتنعًا بالدور الذي يجب أن يلعبه التعليم في التنوير والانفتاح على القيم الحديثة، وكان من سوء حظه أنه عبر عن ذلك أمام المقيم العام، حيث تحدث عن الإيمان الذي يمكن أن يزرعه هذا التعليم في نفوس الشباب المغربي بمؤسسات فرنسا الجمهورية، وعن التوجهات العلمانية لدى بعضهم، والفائدة التي ستعود من وراء تكوينهم كمواطنين أحرار[٣٠].

من هذا المنظور، لم يول الاستعمار الفرنسي في المغرب تعليم البنات أهمية كبرى، وكان نتائجه هزيلة. خلال عشر سنوات، أي بين سنة ١٩٤٥و١٩٥٤، لم تحصل أكثر من أربع مغربيات من اللواتي ارتدن هذا التعليم على شهادة الباكالوريا[٣١]. إذا أخذنا في اعتبارنا هذا الجانب، لا نستغرب البتة تراجع الحجوي الذي كان موظفًا لدى الحماية الفرنسية، عن القول بتأهيل المغربيات بالتعليم اللازم لمساهمتهن في المجال العام .

يعتبر البعض محمد الحجوي أحد رواد الإصلاحية الجديدة ذات المنحى التحديثي، لأنه" وقف إلى جانب مبادرات السلطان عبد العزيز التحديثية حتى النهاية... وبعث إلى السلطان المولى عبد الحفيظ - السلطان الجديد - برسالتين من بان

النصيحة ينبهه بالخصوص إلى أن" الدول الأوروباوية الأمريكية والجابون نهضت من سباتها ووصلت إلى ما وصلت إليه بتنظيم إدارتها واحترام الحقوق، وضبط الأموال وتدريب الجيوش ونشر العلوم والمعارف "... وهذا ما سيختصره الحجوى - فيما بعدُ - فى مشروعه الإصلاحى العام تحت شعار إشاعة المعارف... وتنظيم التجارة... استناداً إلى الإجتهاد"(٣٢).

لعل التراجع عن هذا الاقتناعات المعلن عنها بشأن الإصلاح وسبله كما يتصورها الخطاب، حين يتعلق الأمر بالمرأة وبالتغيير الذى يمكن أن يحدثه السفور فى النظام الاجتماعى القائم، إذا يذهب بصاحبه إلى رفض "التمدن" بكامله إذا كان ثمنه هو خلخلة الأوضاع القائمة منذ ثلاثة عشر قرناً، دليل على إمكانية تواجد أشكال شتى من الوعى، لا فى مرحلة واحدة فحسب، بل كثيراً ما يحصل ذلك لدى الكاتب نفسه، فينتقل بفكره من وعى إلى آخر فى حياته كما عبر عن ذلك العروى، فى معرض حديثه عن التحقيب الثقافى الذى يخضع بالضرورة لمراحل التطور السياسى أو الاجتماعى العام(٣٣) .

لعل تفسير تراجع الحجوى فى النهاية، وفى إطار أشمل يتجاوز الخطاب الذى ننكب عليه هنا، والفترة التى يرتبط بها فى تاريخ المغرب، يجد مؤداه فى الازدواجية التى اتسم بها خطاب العديد من المثقفين العرب - خلال عقود متأخرة عن الفترة التى عاصرها الحجوى - ، حيث تراوحت مواقفهم الفكرية بين قطبى الدعوة إلى التجديد، والتعبير عن مواقف مفرطه فى التقليد، وتبدو هذه الازدواجية جلية فى تصور بعضهم للمرأة وللأدوار بين الجنسين(٣٤).

بصرف النظر عن فئة المثقفين، وفى إطار أشمل مرتبط بواقع المجتمعات العربية المسلمة، وخاصة فى المرحلة الاستعمارية، أو تلك التى تكتسى فيها العلاقة بين الشرق والغرب طامع التوتر ، تشكل كل مطالبة بتغيير أوضاع النساء فى نظر فئات متعددة، ظاهرة ترتبط بالقيم المستوردة الوافدة من الغرب، حيث يرى فيها البعض اعتداء على الهوية والأصالة، ومسعى لتدمير الخصوصية الثقافية .

تعيد بعض الدراسات المعاصرة أساس هذه التصورات، إلى المواقف الغربية الاستشراقية، التى عمدت منذ القرن التاسع عشر، إلى تبرير الهيمنة الاستعمارية

بوسائل متعددة، ومنها التركيز على أن الثقافة الإسلامية مسؤولة عن تردى أوضاع النساء، وأن الإسلام باعث على تخلف المسلمين، الشيء الذى أدى إلى مترتبات عديدة من أكثرها سلبية، فصل النقاش الدائرى بشأن النساء فى الساحة العربية المسلمة حتى اليوم ، عن موقعه الصحيح أى الساحة الاجتماعية، وربطه بالدين وبالثقافة المنبثقة منه، مع كل ردود الأفعال والمواقف التى يستثيرها ذلك، ومنها الاعتقاد بالتخلى عن الثقافة الأصلية "لصالح عادات وعقائد ثقافة أخرى هى الثقافة الأوروبية"، أو اعتبار المطالبة بتغيير أوضاع النساء مسا بالدين وبالتقاليد الثقافية[٣٥].

قد نخلص فى نهاية هذا الفصل، إلى التذكير بأن هناك عوامل متعددة ذاتية وموضوعية ساهمت فى إنتاج خطاب الحجوى وتوجيه مساره، وهو خطاب يعد بمثابة تأسيس لطرح المسألة النسائية بالمغرب، حمل فى طياته تذبذبا يعكس مجموعة من الشروط الذاتية والموضوعية التى حكمته، والتى ما زال بعضها قائمًا حتى الوقت الراهن، فى الساحة المغربية، والعربية المسلمة بشكل عام.

الهوامش

(١) سعيد بن سعيد العلوي، **صورة المرأة في الفكر الإصلاحي التحديثي بالمغرب**، ضمن: النساء والإسلام، سلسلة مقاربات، الفنك، الدار البيضاء، ١٩٩٩ ، ص. ٣١ .

(٢) محمد سبيلا، **المغرب في مواجهة الحداثة**، منشورات جريدة الزمن، كتاب الجيب (٤)، يوليوز ١٩٩٩، الفصل الأول .

(٣) ن.م.س،ص. ٢٧ .

(٤) ن.م.س، من ص. ١١-٣٣ .

(٥) بشأن مترتبات الاحتلال الاستعماري على أوضاع النساء في المغرب، انظر على سبيل المثال لا الحصر:

- Albert Ayache, *Le Maroc,* Les éditions sociales, 1956.

ص. ٥٤ وما بعدها .

– فاطمة الزهراء ازرويل، المرأة والعمل في المغرب الحديث، عيون المقالات، (عدد خاص بالمسألة النسائية)، ٩/١٠/١٩٨٧، من ص. ٣٨-٤٥ .

– فاطمة الزهراء ازرويل، نساء ورجال : التغيير الصعب، الفنك، الدار البيضاء، ١٩٩٢،ص. ٤٨ وما بعدها.

– فاطمة العيساوي، أثر التدخل الأجنبي على المرأة المغربية في القرن التاسع عشر، مجلة أمل، ١٣/١٤، السنة الخامسة، ١٩٩٨، ص. ١٧٢-١٧٧ .

(٦) انظر الدراسة التي وضعها أحمد التوفيق لنص هذه البيعة ، تأملات في البيعة الحفيظية، ضمن كتاب، المغرب من العهد العزيزي إلى سنة ١٩١٢، المملكة المغربية، الجامعة الصيفية، يوليو ١٩٨٧، الجزء الأول، ص. ٣٣٥-٣٥٢ .

(٧) خالد الناصري، الأبعاد الحضارية لدستور ١٩٠٨ ضمن ن.م.س، الجزء الثاني، من ص. ٢٣٥-٢٤٨ .

(٨) محمد حسن الوزاني، **حياة وجهاد(١)**، مؤسسة محمد حسن الوازني، دار الغرب الإسلامي بيروت، ١٩٨٢، ص. ٨٢ .

(٩) علال الفاسي، الحركات الاستقلالية في المغرب، لجنة نشر تراث زعيم التحرير علال الفاسي، الطبعة الثانية، (د.ت)،ص. ٩٨ .

(١٠) انظر: فاطمة الزهراء ارزويل، نساء ورجال، التغيير الصعب، ن.م.س، ص. ٥٩ وما بعدها .

(١١) محمد حسن الوزاني، **حياة وجهاد**، ن.م.س،ص. ٩١ وما بعدها .

(١٢) محمد سبيلا، المغرب فى مواجهة الحداثة، ن.م.س، ص. ١٧،١٦ .

(١٣) سعيد بنسعيد العلوى، **صورة المرأة فى الفكر الإصلاحى التحديثى فى المغرب**، ن.م.س،ص. ٣٤ .

(١٤) محمد سبيلا، **المغرب فى مواجهة الحداثة**، ن.م.س، ص. ٦٦ .

(١٥) عبد الله الجرارى، من أعلام الفكر المعاصر بالعدوتين، مطبعة الأمنية، الرباط، ١٩٧١، ص. ٦٧ وما بعدها .

(١٦) ن.م.س .

(١٧) محمد الحجوى، تعليم الفتيات، ضمن كتاب سعيد بنسعيد العلوى، **الاجتهاد والتحديث، دراسة فى أصول الفكر السلفى فى المغرب**، مركز دراسات العالم الإسلامى، مالطة، بيروت، ١٩٩٢،ص. ٢١٢ .

(١٨) محمد الحجوى، ن.م.س، ص. ٢١٣ .

(١٩) ن.م.س، ص. ٢١٣ .

(٢٠) ن.م.س، ص. ٢١٥،٢١٤ .

(٢١) ن.م.س، ص. ٢٢٦ .

(٢٢) ن.م.س، ص. ٢٢٤ .

(٢٣) بنسعيد العلوى، **صورة المرأة فى الفكر الإصلاحى التحديثى فى المغرب**، ن.م.س، ص ٣٥ .

(٢٤) محمدالحجوى، **تعليم الفتيات لاسفور المرأة**، ضمن كتاب، **الاجتهاد والتحديث، دراسة فى أصول الفكر السلفى فى المغرب**، ن.م.س، ص. ٢٢٨ .

(٢٥) بنسعيد العلوى، **صورة المرأة فى الفكر التحديثى بالمغرب**، ن.م.س، ص. ٤٢ .

(٢٦) محمد حسن الوزانى ، **حياة وجهاد**، ن.م.س، ص. ٢٨٦ .

(٢٧) سعيد بنسعيد العلوى، الاجتهاد والتحديث، دراسة فى أصول الفكر السلفى بالمغرب، ن.م.س، ص ٢٢٧ .

(٢٨) سعيد بنسعيد العلوى، الهوية الوطنية والوعى القومى العربى، ضمن كتاب، فى النهضة والتراكم، دراسات فى تاريخ المغرب والنهضة العربية مهداة للأستاذ المنونى، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٨٦، ص. ١١١ .

(٢٩) *Charles André Julien, Le Maroc face aux impérialismes, Editions Jeune Afrique, Paris,1978,* . ص. ١٠٢ .

(٣٠) شارل أندريه جوليان ن.م.س.

(٣١) زكية داوود:

Femmes et politique au maghreb. . ن.م.س، ص. ٢٤٦ .

ن.م.س،ص. ٢٤٦ .

(٣٢) عثمان أشقر، **فى الفكر الوطنى المغربى**، سلسلة المعرفة للجميع(١٧)، الرباط ١٩٩٩، ص. ٧٩ .

(٣٣) عبد الله العروى، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، ن.م.س، ص. ٥٠ .

(٣٤) لعل أفضل نموذج عن ذلك هو عباس محمود العقاد. بين نقده الحاد لنهج الشعر التقليدى، ومناصرته للتجديد الأدبى، ودفاعه عن الليبرالية.. وبين النظرة المغرقة فى المحافظة بشأن المرأة، والمساواة بين الجنسين، والتأكيد على تفوق الرجل... وذلك ما جهد فى التدليل عليه فى كتابه، **المرأة فى القرآن**، حيث أنه يعتبر قضية التمييز بين الجنسين" مسألة خالدة" ، بل إنه يذهب فى هذا الاتجاه إلى حده الأقصى، حين يرى بأن "الاغتصاب إذا ماحصل، إنما يحصل من الذكر للأنثى، ولا يتأتى أن يكون هناك اغتصاب جسدى من أنثى لذكر، وأن غلبة الشهوة الجنسية تنتهى بالرجل إلى الضراوة والسطوة، وتنهى بالمرأة إلى الاستسلام والغشية". عباس محمود العقاد، المرأة فى القرآن، كتاب الهلال، العدد ١٠٣، أكتوبر ١٩٥٩،ص. ٢١ . انظر أيضًا: فاطمة الزهراء ازرويل، مقدمة ترجمة كتاب فاطمة المرنيسى، السلوك الجنسى فى مجتمع عربى إسلامى، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٢، ص. ١٦ وما بعدها .

(٣٥) انظر بهذا الشأن: ليلى أحمد، المرأة والجنوسة فى الإسلام، ن.م.س،ص. ١٣٩ وما بعدها .

الفصل الرابع

« المساواة التى لا تتنافى مع طبائع الأشياء »[1]
أو رهان الدولة الوطنية
خطاب علال الفاسى

كان علال الفاسى (١٩١٠ - ١٩٧٤) من أكثر المثقفين المغاربة الذين قادوا الكفاح من أجل الاستقلال ، وعيا بالنقض الحاصل على مستوى التنظير فى الحركة الوطنية ، التى انصرفت أساسا إلى مقاومة التدخل الأجنبى فى رأيه ، ولم تول كبير اهتمام للوضوح النظرى ، ولذلك نجده يتعرّض لأهمية النظرية فى كتابه « النقد الذاتى » حين يقول عن الوطنية المغربية بأنها ظلت: « منذ عهد بعيد شيئا غامضًا إلا فيما يرجع لمقاومة الأجنبى ، ولقد كنا نرى فى هذا الغموض سرا من أسرار قوتها ، وقد يكون ذلك صحيحا فيما مضى ، أمّا اليوم فيجب أن تمتاز الوطنية المغربية ببرنامجها المدقق المفصل ، وأن تعلنه للامّة وتجمعها من حوله ، وأن يكون للوطنيين قادتهم الاجتماعيون ، والاقتصاديون ، والروحيون ، إلى جانب قادتهم السياسيين »[2] .

كتب علال الفاسى كتابه « النقد الذاتى » استجابة لهذه الحاجة إلى التنظير التى استشعرها بقوة بعد مسيرة نضالية تتجاوز الربع قرن ، إذا اعتبرنا مساهمته فى تأسيس أولى الجمعيات الوطنية السرية منذ العشرينيات . لقد ألف كتابه هذا فى سنة ١٩٤٨ عندما كان مقيما بالقاهرة ، أى فى فترة متقدمة من العمل السياسى الوطنى ، بعد تقديم وثيقة الاستقلال (١١ يناير ١٩٤٤) ، وانتهاج التنسيق بين حركات التحرير فى المغرب العربى ممثلا فى إنشاء « مكتب المغرب العربى » بالعاصمة المصرية (١٩٤٦) . وأخيرا كانت الفترة التى ألف فيها « النقد الذاتى » أى نهاية الحرب العالمية الثانية ، فترة تصاعد الحماس المرتبط بتنامى حركات الاستقلال فى الوطن العربى .

من أجل هذه الحيثيات مجتمعة ، « يعكس الكتاب وعى ا لحركة الوطنية بذاتها ، فى مرحلة هامّة من مراحل تطورها ، وبالتالى فهو لا يكتفى بالتعبير عن الرأى الشخصى لمؤلفه ... هو بالتالى نوع من البيان الإيديولوجى للحركة الوطنية ، ومن ثمّ تأتى أهميّته »(٣) .

إذا اعتبرنا الكتاب من أهم الإسهامات النظرية التى أنتجتها الحركة الوطنية المغربية ، يجوز الاستنتاج بأنّ الطرح الذى تضمنه بشأن المسألة النسائية فى الباب الرابع منه ، تحت عنوان « الفكر الإجتماعى » ، يشكل صياغة لتصور الفكر الوطنى عنها من خلال أحد أبرز ممثليه . ولعلّه من اللازم هنا التذكير بأنّ المسألة النسائية نالت قدرا من الاهتمام فى تفكير علال الفاسى ، ولأدلّ على ذلك المحاضرة التى ألقاها سنة ١٩٤٧ بالقاهرة ، فى الحزب النسائى المصرى عن المرأة المغربية ، حيث يمكن اعتمادها مرجعا حول إسهام النساء المغربيات فى سائر المجالات ، منذ العشرينيات من القرن الماضى(٤) .

ما يفرض نفسه على الدارس لإسهام علال الفاسى فى المسألة النسائية محور البحث ، هو أنّ طرحها اكتسى لديه نوعا من الشمولية قياسا إلى الطرح السابق له لدى الحجوى ، ولم يعد محدودا فى المطالبة بالتعليم ، وإن ارتبطت مختلف التصورات والرؤى التى صاغها بالتوجه العامّ الذى حكم تفكيره ، أى بالمنحى الإصلاحى كما جسده فى المشرق الشيخ محمد عبده ، إضافة إلى التوجه الوطنى الراهن آنذاك فى المغرب خلال المنتصف الأوّل من القرن الماضى ، حيث عرفت الفترة مستجدات لم تكن واردة فى الشرق خلال نهاية القرن التاسع عشر ، لكونها كانت فترة نضال من أجل الاستقلال ، والمهام الواردة فى إطار كل ذلك . كيف تمثلت المسألة النسائية فى خطاب علال الفاسى الذى كان أرقى أشكال التعبير عن الإصلاحية - الوطنية ، أى عن توجه يروم التحديث دون تخلّ عن المقّومات الأساسية التى تشّل الهوية ، مع انفتاح واضح على الفكر الغربى والليبرالى منه على الأخص ؟

١ - التوفيق بين الدين وحاجات المجتمع الراهنة :

لعل أبرز ما يميز فكر علال الفاسى هو أنه لم يرفض فكر الآخر (الغرب) ، بل عمل على احتوائه وإدماجه فى الذات ، فالأفكار والمفاهيم والتنظيمات العصرية الإيجابية هى أفكار ملائمة للإسلام ، بل إنها ذات جذور إسلامية . يلاحظ محمد سبيلا[٥] ، ويطبقه على موقف علال الفاسى من كل المفاهيم الحديثة فى الساحة العربية المسلمة ، والسياسية منها على الأخصّ ، مثل الحرية والتقدّم والدستور ...

إذا كان الأمر كذلك بالنسبة لهذا الشق من خطاب علال الفاسى المرتبط بالإصلاح السياسى ، وضرورة التحديث فى مجاله ، من حقنا أن نتساءل عن مدى انطباق ذلك على الفكر الاجتماعى المعبر عنه فى كتاب « النقد الذاتى » ، الذى شكلت أوضاع النساء فى المغرب محورا أساسيا فيه ، بمعنى أن ما يمكم أن نتوخاه من خلال تفكيك التصورات بشكل المسألة النسائية فى إسهام علال الفاسى ، هو تبين المقدار الذى تمّ به احتواء الأفكار الحديثية إذا ما وجدت ، والطريقة التى صيغت بها التصورات عن المرأة ، والمرجعيات التى تمّ اعتمادها فى ذلك .

لا يكتمل المنطق الذى يرتكز عليه فكر علال الفاسى ، إلا بالارتكاز على الدين فى إيجاد الحلول لسائر الأمراض الاجتماعية ، « إنّ اعتماد الإسلام هو الذى سهل علينا معرفة أدوائنا » ، كما أنه « خير وسيلة لتقريبنا من الغاية التى نريدها وهى تحديد المشاكل الاجتماعية المغربية وفقا لإرادة الأمة ورغباتها »[٦] . ولذلك فإنّ إصلاح المجتمع رهين بالإصلاح الأخلاقى الذى يتم التعبير عنه بإصلاح الوجدان ، أى باستعادة الحافز الأخلاقى الذى فقده الغرب ، « بدونه لن نصل إلا إلى الفوضى التى وقع فيها الأوروبيون اليوم »[٧] ، بل إن الاستبداد السياسى مردّه إلى فقدان الوجدان « الذى يمنع الحكومات من إقامة العدل »[٨] .

يتجلّى مؤدى هذا التصور لدى علال الفاسى فى اقتناعه بأنّ كلّ إصلاح يمسّ المجتمع لابد وأن يكون توفيقيا ، أى أن يراعى « المعتقدات العامّة للأمّة أوّلا ، واتجاهات الجمعية العصرية ثانيا . وكل إصلاح يتنافى مع هاتين النقطتين ، فلن يكون

ماله في واقع الأمر إلا الفشل الذريع »[٩] . وهي رؤية ستشكل أساس مقاربته للمسألة النسائية ، والحلول المطروحة بشأنها ، بمعنى أن هذه الحلول ستنبثق من المنظومة السائدة في جانب منها ، ومن الاستجابة للحاجات الجديدة التي تفرض نفسها على المغرب في مرحلة الاستقلال ، في الجانب الآخر .

٢- حقوق النساء المدنية :

لقد كان المغرب المستقل في حاجة إلى جهود نسائه لكي يقاوم الجهل والتخلف ، « فالمرأة عماد الأسرة ، وكل بناء لا يستقيم عماده فهو إلى الانهيار »[١٠] . يتم استعراض مظاهر القهر الأنثوي في الجاهلية وكذلك في المناطق العرفية بالمغرب التي ما زالت « تتبع العادات الجاهلية » [١١] ، وتتخلّل الخطاب بعض الإشراقات في تفكير علال الفاسي ، حيث يلح على أن المرأة هي التي تمتلك تغيير مصيرها : « والحقّ أنّ المرأة وحدها هي التي تستطيع أن تحرّر نفسها مما كبلتها به الأجيال وما صنعته بها التقاليد »[١٢] .

تتم الدعوة إلى مشاركة المرأة في الحياة العامّة من داخل الإسلام ، لأنه يكفل لها هذا الحق أكثر من كلّ الحضارات سواء كانت قديمة أو حديثة . والواقع أنّ حقوق المرأة المسلمة المدنية كما يراها الخطاب ، « تفوق حقوق كل امرأة في مختلف القوانين والحضارات القديمة والمحدثة » [١٣] ، كم أنّ الدعوة إلى عمل المرأة ليست منافية للإسلام ، لأنّه « لم يمنع المرأة من أي عمل تختاره لنفسها إذا لم يتناف مع أصول الشريعة وقواعدها »[١٤] .

بعد العودة إلى الكثير من الأمثلة عن حقوق المرأة في الإسلام ، وربط التردّي الذي يسم أوضاع النساء بالخروج عن تعاليم الدين وانحطاط المجتمع ، ينتقل علال الفاسي إلى مسألة المساواة بين الجنسين ، التي فرضت نفسها باعتبارها مطلبا نابعًا من الحاجة التي باتت ملحة إلى إسهام النساء المغربيات في تقدم الوطن ، وتعبيرا ضمنيا عن مشروع حصل بشأنه الإجماع بين النظام الملكي والحركة الوطنية ، كما ستتمّ الإشارة إلى ذلك لاحقا .

من هنا ، كانت دعوة علال الفاسى إلى المساواة التى لا تتجاوز الحدّ الذى يسمح به التوفيق بين المعتقدات وحاجات العصر ، أو المساواة التى « لا تتنافى مع طبائع الأشياء » كما عبر عن ذلك[١٥] ، ولكنها لا تمنع المرأة من أن تسهم فى سائر المجالات بما فى ذلك المجال السياسى .

« ولذلك يمكنها أن تشارك فى الصالح العامّ بالخدمة والفكر والإرشاد ، يمكنها أن تشغل مركز العمل الاجتماعى والاقتصادى والسياسى فى الجماعة وفى الدولة ، وكل ما يدعيه الناس نقصا فى المرأة على مستوى القدرة الموجودة عند الرجل ، فليس إلا من آثار ما صنعته أجيال الاضطهاد وعصور الانحطاط »[١٦] .

تشغل حقوق المرأة المدنية حيزا هاما من خطاب علال الفاسى ، وهى حقوق تفترض واجبات ، وبذلك تندرج فى إطار مفهوم حديث يؤسس فى بعده للمواطنة المستمدة من الفكر الغربى ، ولكن علال الفاسى كعادته فى تناول المفاهيم الحديثة ، عمل على احتوائه وربطه بالإسلام ، لينتهى إلى هذا الحكم :

« يجب أن تتمتع المرأة بما يتمتع به الرجل من حقوق ، وأن تقوم بما يقوم به الرجل من واجبات »[١٧] . .

يعدو الدافع إلى الرغبة فى الإقناع بهذه الحقوق ، والبحث عن مرجعية لها من داخل الإسلام ، إلى معطى التطور الذى بات يفرضه التحديث الاجتماعى والاقتصادى ، الذى يؤدى بالضرورة إلى تغيير الأدوار التى تضطلع بها النساء عادة فى المجتمعات التقليدية .

لقد عرفت الفترة الفاصلة بين إعلان الحماية الفرنسية - ١٩١٢ - ، وتلك التى كتب فيها علال الفاسى كتاب النقد الذاتى ، أى نهاية الأربعينيات ، تحوّلات مسّت المجتمع المغربى وأوضاع النساء فيه . وبالتالى ، فإنّ محددات ذلك الخطاب الذى يؤكّد على حقوق النساء المدنيّة كانت متوفرة فى الواقع الفعلى ، أى أنّه لم يكن يجسد مشروعا إصلاحيًا فى مرحلة إنتاج المعنى ، تفصله مسافة كبيرة عن الواقع . وذلك ما يمكن تبينه بوضوح من خلال لمس التحولات التى مسّت أوضاع فئات عديدة من

النساء المغربيات بعد الحماية الفرنسية ، والدور الذى اضطلعن به فى المجال السياسى منذ حرب الريف خلال العشرينيات من القرن الماضى ، وبعدها حركة المقاومة والأحزاب الوطنية ، انطلاقا من الأهمية التى أولتها هذه الأخيرة لتعليم البنات ، وتوفير البنيات اللازمة لذلك .

٣ - خلفيات الخطاب : تحوّلات فى الوضع النسائى .

١- العمل النسوى المأجور :

أعلنت الحماية الفرنسية على المغرب فى سنة ١٩١٢ ، ولم تكن هذه السيطرة التى تدخل فى السياق الاستعمارى لتمر دون استحداث تأثيرات عميقة فى البنيات الاجتماعية والاقتصادية المغربية ، كان من أبرز مترتباتها المباشرة تفكك البنية العائلية الممتدّة باعتبارها نواة للتشكل الاجتماعى ، وخروج أولى النساء المغربيات المنتميات إلى الفئات الفقيرة إلى سوق الشغل منذ العشرينيات من القرن الماضى .

بلغت المساحة التى استولى عليها الفرنسيون سنة ١٩٣٥ فى المناطق الخصبة من المغرب ٨٤٠٠٠٠ هكتار ، لتصل فى سنة ١٩٥٣ إلى أكثر من مليون هكتار . هكذا وجدت الأسر الفقيرة فى العالم القروى نفسها مجردة من الأرض التى تشكل مصدر عيش بالنسبة إليها ، إضافة إلى معاناة المغرب من الصعوبات الناجمة عن الجفاف الذى تسبب فى المجاعة ، ومترتبات الأزمة الاقتصادية فى نهاية العشرينيات عليه بصفته بلدا تابعًا لفرنسا ، و الحرب العالمية الثانية . شكلت هذه العوامل مجتمعة إطارا للدفع بالنساء الفقيرات إلى سوق الشغل فى القرى المغربية ، حيث اتجهت أسر بكامل أفرادها بما فى ذلك الأطفال ، للعمل فى ضيعات الأجانب ، وكبار ملاك الأرض من المغاربة ، وتحدّث الإحصائيات الرسمية عن وجود ٦٠٠٠٠ أجير ، يعمل مع زوجته وأطفاله فى ضيعات الأجانب[١٨] .

كانت النساء غالبا ما يعملن فى تنقية المزروعات من الحشائش الضارّة أو فى قطف الثمار ، وكان هذا العمل - وما زال حتى اليوم - موسميا بطبيعته ، لا يوفر

الإستقرار المادى للمرأة العاملة به ، ويبدو أن شروط بدايات عمل النساء المأجور فى العمل الفلاحى ، كانت تجعله أقرب إلى القنانة منه إلى العمل المأجور الذى تفترض فيه مجموعة من الحقوق والضمانات .

تمثلت إحدى نتائج البنيات الرأسمالية المستحدثة بالمدن فى إنشاء صناعات حديثة ، احتضنتها معامل تشكلت اليد العاملة فيها أساسا من المهاجرين القرويين ، وكذلك من الفئات المدينية الفقيرة التى تدهورت ظروفها المعيشية ، وخاصة منها فئة الحرفيين والحرفيات بفعل كساد المنتوجات اليدوية التقليدية ، وعدم صمودها أمام اجتياح الموادّ المصنعة للسوق المغربية . ويثبت إحصاء ١٩٥٢ هذا التحوّل من القطاع التقليدى ، إلى العمل بالقطاع المصنع الحديث فى عديد من المدن المغربية ، وخاصة تلك التى اختيرت مناطق صناعية لتوفرها على الموانىء بالأساس ، مثل مدن الساحل الغربى ، حيث أنّ أغلب العمال والعاملات فى المصانع كانوا من الفئات التى نبذت مختلف الحرف التقليدية ، لترتاد عالم المصانع بدافع الحاجة والاضطرار . ونجد أن أهم المجالات التى شغلت المرأة هى تلك التى تمتلك فيها الخبرة بحكم تقسيم العمل فى المجال التقليدى ، أى النسيج والصناعة الغذائية .

كانت صناعة النسيج تشغل فى بداية الخمسينيات ٦٩٠٠٠ عامل ، وتتشكل الأغلبية فى هذا العدد كما يقول ألبير عياش ، من النساء والشابّات والطفلات الصغيرات ، اللائى كن يطرزن الوسائد والأفرشة ، والعناصر الأساسية فى الأثاث التقليدى المدينى ، وكذلك القمصان ، أو ينسجن الزرابى فى المدن (خاصة فى الربط وسلا) وفى بوادى الأطلس المتوسّط والكبير ، وكان عدد العاملات يربو على ٥٥٠٠ فى المدن وحدها »(١٩) .

أمّا فيما يخصّ الصناعة الغذائية ، فإنّ الأمر يتعلّق خاصّة بمعامل تصبير السمك التى وجدت بكثرة فى المدن الساحلية مثل أكادير وآسفى ، وكان عددها فى سنة ١٩٥٠ يصل إلى ١٩٥ معملا تستخدم ٣٠٠٠٠ عامل موسمى . ولم تكن اليد العاملة الرسمية – وأغلبها من التقنيين الفرنسيين – ، تتعدّى ٢٠٠٠ شخص ، وكانت الأغلبية الموسمية تتشكل أساسا من النساء والطفلات اللائى يتعرّضن لاستغلال أرباب المصانع ،

حيث تعمل الواحدة منهنّ بين ١٠ و ١٢ ساعة يوميا ، وتتقاضى أجر عن ٨ ساعات فحسب ، مع خصم السدس من أجر الطفلة منهنّ . وبما أنّ العمل الموسمى والأجر يومى ، فإنّ العاملة كانت محرومة من كل الحقوق [٢٠] .

تواجدت بالمدن أيضا أشكال أخرى للعمل النسوى تنامت بفعل الظروف الاجتماعية والاقتصادية السيئة التى كانت تعانى منها الفئات الفقيرة ، وأبرزها الخدمة المنزلية التى احترفتها أعداد كبيرة من النساء والطفلات الفقيرات ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر[٢١] ، بفعل وجود جالية أجنبية ميسورة فى حاجة إلى خدمتهن ، ثمّ حاجة الفئات الغنية المغربية إلى خادمات فى البيوت ، وخاصّة بعد الحدّ من ظاهرة بيع العبيد والإماء فى بعض المدن كفاس سنة ١٩٠٥ ، حيث اضطرّ المخزن تحت إلحاح ممثلى البلدان الغربية فى طنجة ، إلى منع بيع العبيد بشكل علنى [٢٢] ، وإن كانت بعض الوثائق المخزنية تثبت بأنّ هناك أجانب من الذين أقاموا فى المغرب ، كانوا يشترون عبيدا من الجنسين لاستخدامهم فى البيوت[٢٣] ، وقد استمرّ الوضع إلى أن أصدرت سلطات الحماية قرارا بمنع العبودية التى كانت تمد العائلات الغنية بأعداد هائلة من الإماء لتلبية مطالبها ، وضمنها الخدمة المنزلية ، ومن هنا حاجتها إلى تشغيل الخادمات فى المنازل .

موازاة منع هذه التحولات التى شهدت تشكل بوادر الطبقة العاملة النسوية بالمغرب ، فى ظروف اضطرارية دفعت بالنساء من الفئات الفقيرة فى المدن والعالم القروى إلى سوق العمل المأجور ، كانت بدايات انتشار تعليم البنات ، الذى لعبت فيه الحركة الوطنية المغربية دورا حاسما .

٢- تعليم البنات :

لقد كان مقدّرا للحركة المذكورة أن تصادف النجاح فى دعوتها إلى تعليم المرأة بفعل دورها فى مقاومة الاستعمار ، وتبشيرها بالدولة المستقلة التى يجب أن تستوفى الشروط اللازمة التى تجعلها ترفع التحدى ضد الجهل ، والخرافات والتقاليد البالية ،

ومن ضمن تلك الشروط نشر التعليم بين نصف المجتمع ، الذى لا يمكن أن يحقق تقدمه المنشود دون إسهام النساء . وبالتالى ، كان رهان الدولة الحديثة مرتبطا بهذا الشرط اللازم أكثر من غيره .

كان الاحتلال الاستعمارى يستشعر ويعاش كتهديد للهوية ، وكان ينظر إلى التعليم الذى ينشره باعتباره وسيلة من الوسائل التى يعتمدها فى تقويض الشخصية المغربية قصد طمسها وتشويهها ، حتى يتسنَّى له السيطرة الكاملة على البلاد عن طريق الغزو الثقافى ، من هنا ، تعاملت الحركة الوطنية مع المسألة التعليمية بصفتها مجالا أساسيا من مجالات المقاومة والسعى إلى الاستقلال .

تأسست كتلة العمل الوطنى فى سنة ١٩٣١ ، وما إن حلت سنة ١٩٣٤ حتى أنشئت لجنة التعليم العليا التى ضمّت كبار الوطنيين المغاربة تحت إشراف علال الفاسى ، واستمرت فى عملها إلى غاية إنشاء حزب الاستقلال سنة ١٩٤٣ ، حيث انضمّ إليها أعضاء آخرون من أبرزهم المهدى بن بركة[٢٤] .

جسّدت المدارس التى أسستها الحركة الوطنية التى يصطلح على نعتها فى المغرب بالمدارس الحرّة ، المجهود الذى بذلته تلك الحركة فى المجال التعليمى قبل الاستقلال على الأخصّ ، لقد ظهرت فى العشرينيات من القرن الماضى بكلّ من الرباط وفاس وتطوان ، انطلاقا من مبادرات شخصية صدرت عن أشخاص كان لديهم من دون شك هاجس خلق تعليم وطنى منذ سنة ١٩١٩ ، رغم أن الهيئات السياسية المهيكلة لم تكن قد أسست بعد فى تلك الفترة ، والواقع أن هذه المدارس لم تكن فى بدايتها تكتسى طابع المؤسسات التعليمية الحديثة ، بقدر ما كانت تنطوى على « عمليات إصلاح وتحديث للمدارس التقليدية »[٢٥] ، غير أن المسار الذى نهجته فيما بعد ، سيجعل منها مبادرة تعليمية وطنية ، متجاوزة لأنماط التعليم التقليدية من جهة ، ومختلفة عن التعليم الذى أنشأته الحماية الفرنسية فى المغرب وفق أهدافها التى تمّ شرحها سابقا ، من جهة أخرى ، مع حرصها على تدريس اللغة العربية إلى جانب المواد الحديثة ، واعتماد مناهج مختلفة عن طرق التعليم الدينى التقليدى .

كانت الحماية الفرنسية حسب قول أحد الدارسين توفر التعليم فى جرعات صغيرة ، فمن ٢٣٨٧ تلميذا بسنة ١٩٢٠ لم يتجاوز العدد ٩٧٦٠ تلميذا بسنة ١٩٣٠[٢٦] .

أدرك الوطنيون الأهداف الاستعمارية لهذه السياسة التعليمية ، وواجهوها بالمبادرة التى تمثلت فى الإشراف على المدارس الحرة التى أدّوا دورا كبيرا فى تأسيسها ، أو تحويل بعض المؤسسات الدينية العتيقة إلى مدارس ، كشأن المثقف الوطنى المرموق المختار السوسى (١٩٠٠ - ١٩٦٣) ، الذى حوّل الزاوية الدرقاوية التى كان والده شيخها فى مراكش ، إلى مدرسة أشرف على تسييرها ، وعمل على إيجاد الوسائل لتمويلها وتزويدها بالوسائل الضرورية كالمكتبة ، فى إطار نشاط تطوعى لا يكفل التدريس فحسب ، بل يتجاوزه إلى توفير المأكل والمأوى للتلاميذ المحتاجين[٢٧] .

كان لارتباط تطور هذه المدارس بالحركة الوطنية دور مهم فى الإقبال الذى لقيته من لدن المغاربة ، كما أنها لعبت دورا أهمّ من المدارس التى أنشأتها الحماية الفرنسية ، بما أنّها فتحت أبوابها للتلاميذ والتلميذات من سائر الفئات ، ومن الأدلّة التى يمكن اعتمادها فى ذلك أنّ عددها فى سنة ١٩٣٠ قد وصل إلى ثلاثين مدرسة ، وأنها استقطبت بين ١٥٠٠٠ و ٢٠٠٠٠ تلميذ فى أواسط العشرينيات ، فى حين أن عدد الأطفال المسلمين بمدارس الحماية خلال نفس الفترة لم يكن يتعدى ٦٠٠٠ تلميذ [٢٨] ، مع الإشارة إلى أن أبناء الفئات الشعبية غالبا ما كانوا يدرسون بالمجان فيها .

لقد تمّ التحالف بين الحركة الوطنية والنظام الملكى المغربى من أجل نيل الاستقلال ، وكان نفى الملك محمد الخامس يوم ٢٠ غشت ١٩٥٣ إلى كورسيكا ، ثم مدغشقر ، يعود أساسا إلى رفضه إدانة مطالب الحركة المذكورة ونشاطها السياسى من أجل الاستقلال .

كان هذا التحالف بين الطرفين من الأسس التى ارتكز عليها عمل الحركة الوطنية من أجل تشييد الدولة الوطنية ، بقيادة الملك الذى تعززت شرعيته بفضل هذا التحالف

وتقوّت شعبيته . لعلّ من أبرز المظاهر التى جسّدت هذا التحالف أكثر من غيرها ، موقف الملك والحركة الوطنية من تعليم المرأة ، وتضافر جهودهما بهذا الشأن ، وقد بدأ هذا التضافر يعطى أكله منذ الأربعينيات ، حيث أدّى إلى التفكير فى وضع سياسة لتعليم البنات .

تمثلت إحدى النتائج المترتبة عن ذلك فى تزايد عدد المدارس الحرّة الخاصّة بالبنات أو المختلطة بالمدن ، وكان الملك محمد الخامس حريصا على إبداء التشجيع لها من خلال حضوره الشخصى فى تدشينها ، أو حضور الأمراء والأميرات ، ولم يكن الأمر يتعلق بالمدن الكبرى فحسب ، بل بمدارس فى مدن صغيرة أحيانا[٢٩] .

بذلت الحركة الوطنية مجهودا كبيرا لنشر التعليم ، وتشجيع المغاربة على إرسال بناتهم إلى المدارس ، ولأدلّ على ذلك من أنّ أغلب قادتها كانوا مؤسسين لهذه المدارس ، واضطلعوا بمهامّ تسييرها فى سائر المدن . وقد استفادت منها مجموعة من الكفاءات النسوية المغربية .

تقول فاطمة المرنيسى مستعيدة ذكرياتها عن مرحلة دراستها الأولى : « أمّا عن أساتذتى ، لقد تنقلت بن عدّة مدارس ، درست فى المدرسة التى أنشأها الأستاذ بنعبد الله ، وكذلك فى مدرسة الأستاذ مولاى إبراهيم الكتانى ، وهما من الشخصيات التى تأثرت بها ... لقد أنشأ الأستاذان المذكوران هذه المدارس ، وكان كل منهما يأتى ببناته ، ويشجع البنات على التعليم ، كانت المدرستان مختلطتين ، ولم يكن هناك تمييز فى المعاملة بين الجنسين » تقول أيضا عن التأثير الذى مارسته عليها المدرسة من حيث نمو الإحساس الوطنى : « لقد علمونى منذ كنت طفلة كيف أغنى – الحرية جهادنا حتى نراها ، و .. من جبالنا صوت الأحرار ينادينا للاستقلال – ... كنت شامخة على العالم ، وأعتقد أنّ هذه الأشياء جدّ مهمة »[٣٠] .

وتقول زهور الأزرق عن إحدى المدرستين المذكورتين : « فلما فتح الأستاذ إبراهيم الكتانى مدرسة بالمنية ، التحقت بها لأنها مدرسة وطنية يديرها وطنى وستعلّم العربية ... وكنا خلال دروسنا وأحاديثنا مع الأساتذة والجوّ العائلى والاجتماعى والأحداث التى شاهدناها فى طفولتنا المبكّرة ، كأحداث ١١ يناير ١٩٤٤

حيث عرفنا معنى الوطنية ، وعرفنا معنى الاستعمار . وأصبحنا رغم صغر سننا مهيئين لما يتطلب منا . وكانت المدارس الحرّة التى أنشأها الوطنيون ترمى إلى غايات متعددة منها التعليم ، والحفاظ على اللغة العربية ، ومقومات الشخصية المغربية ، والدين الإسلامى ».

تتحدّث زهور الأزرق التى أصبحت فيما بعد عضوة بارزة فى حزب الاستقلال ، عن التوعية السياسية التى كانت تتلقاها فى نفس المدرسة على يد أستاذ كان له وزنه الكبير فى الحركة الوطنية : « لقد نظمت لنا دروس يوم الجمعة ، وهو يوم عطلة بالنسبة لنا ، فى التفسير مع شيخ الإسلام المرحوم ابن العربى العلوى الذى لم يكن درس التفسير إلا تغطية للدروس الوطنية التى تنطلق من الدين ... »[٣١] .

لقد قام الملك محمد الخامس بتدشين العديد من هذه المدارس التى تخرّجت منها النخبة النسائية المغربية التى لعبت دور الريادة فى العديد من المجالات ، كم هو الشأن فى الرباط يوم ١٦ نوفمبر ١٩٤٧ ، حين حضر افتتاح مدرسة الأميرة عائشة ، وقبلها بسنة ، أى فى تاريخ ٢٨ ديسمبر ١٩٤٦ ، دشنت الأميرة عائشة مدرسة تحمل الاسم نفسه بسلا ، وألقت خطابا ألحت فيه على إسهام المرأة فى بناء صرح النهضة والتقدم واتخذت مثلا على ذلك بالنساء المسلمات فى شتى ميادين الثقافة والعلوم :

« أيّها السادة : لنهوض الأمم ورقيها وتفوقها مظاهر مختلفة وإمارات متباينة سجلها المؤرّخون وبحثها المفكرون ، ولكن ما من نهضة خلقية وإجتماعية وعلمية حقيقية إلا وكان للمرأة فيها حظها الأوفى ، ونصيبها الأوفر ، فنحن إذا قلبنا الطرف بين طيات التراث الفائق الذى خلفه لنا سندنا الماجد ، نلاحظ أنّ النساء المسلمات تركن فى عصور الازدهار أثرا لا يمحى وعملا لا ينسى »[٣٢] .

كانت شعبية الملك محمد الخامس وازعا مهما لنشر الاقتناع بتعليم النساء فى المغرب من دون شكّ ، وكان نموذج بناته وهن متعلمات ومرتديات الزى الحديث حاضرا بقوة فى أذهان المغاربة ، خاصة وأن كلّ صور الملك الرسمية كانت تقدمه محاطا بابنيه الأميرين وبناته الأربع ، اللواتى كانت صغراهنّ طفلة ، وكان يحضنها فى أغلب الصور . لقد قدمت العائلة الملكية مثلا يحتذى لدى المغاربة ، بل إنها عودّت

الأوساط التقليدية على واقع لم تألفه من قبل ، وهو حضور المرأة فى المجال العامّ منذ الأربعينيات . والواقع أن هذا الحضور كانت رهانا لابدّ من خوضه لعملية بناء المغرب الحديث ، جسدت ذلك خطب الملك التى لم تكن تخلو من الإلحاح على ضرورة تعليم النساء المغربيات ، وتمكينهن من فرص التعليم ، وكمثال على ذلك ما قاله فى خطاب العرش الذى ألقاه كما جرت العادة بذلك ، يوم ١٨ نوفمبر ١٩٤٤ :

« يقدر عدد مسلمى المغرب الأقصى بثمانية ملايين من الخلق ، منهم ما يقرب من ربع هذا العدد فتيان وفتيات يتعين علينا جميعا أن نعتنى بتعليمهم وتثقيفهم ... فكم من هذين المليونين نوجه إلى المدارس ؟ لا نجد منهم العشر ... ثقوا أننا لا نؤدّى الواجب علينا فى هذا السبيل ، حتى يتلقى كلّ أبنائنا وبناتنا مبادىء العلوم الدينية والدنيوية الضرورية ، فى منتهى الثانية عشرة من عمرهم »[٣٢] .

لم يكن ذلك ليعنى بأنّ الأصوات المحافظة جميعها قد خفتت ، أو أنّ الاقتناع كان سائدا لدى الكلّ بتعليم البنات ، كان أمر إخراجهن من البيوت وترددهن على المجال العام الذى توجد به المدارس ظاهرة تبعد المجتمع عن تقاليده التى حافظ عليها خلال قرون ، وكانت المسألة تتعلق فى عمقها بمسألة التغيير الاجتماعى العميق ، لأنه مرتبط بالذهنيات والسلوك الذى ترسخ عبر الزمن ، إلا أنّ وتيرة هذا التغيير قد تسرع فى المراحل الانتقالية أكثر من غيرها ، وذلك ما تثبته تجارب العديد من المجتمعات ، لأنّ انبثاق الشروط الجديدة فيها أحيانا قد يفرض تغييرا ، يستلزم حقبا طويلة فى المراحل التاريخية التى تتّسم بالركود الاجتماعى .

كان المجتمع المغربى يعيش تحولات منذ إعلان الحماية الفرنسية بسنة ١٩١٢ ، وكانت النخبة الوطنية المغربية تقود الحركة المطالبة بالاستقلال ، وتعتبر بأن الانفتاح على التحديث ومن ضمنه شرط تعليم النساء ، لابدّ وأن يتواكب مع الحرية والبناء بعض الحصول عليها . ولذلك فإنّ أولّ برنامج اعتمدته الدولة المغربية لتعليم البنات كان سنة ١٩٤٣ ، بعد أن قدّمه إلى الملك المهدى بن بركة ، باسم مجموعة من الوطنيين المغاربة الذين درسوا سابقا بالثانوية اليوسفية بالرباط ، والجدير بالذكر ، أنّ التقرير المقدّم والتفاصيل والمقترحات التى تضمّنها عن تعليم البنات ، يعكس وعى النخبة

بالصعوبات التى تلقاها الفكرة لدى الأوساط المغربية ، ولذلك اقترح التقرير أن تجرى مباراة لاختيار المعلمين الأكفاء بإشراف القصر الملكى ، حتى يطمئنّ الآباء على مصير بناتهم ، فضلا على أنه أوضح بأن المطلب الذى ينادى به أى تعليم البنات ، لا يتنافى البتة مع القيم السائدة فى المجتمع المغربى، وأنّ الغرض من تعليم الفتاة هو تأهيلها للقيام بدورها أحسن قيام كأمّ وزوجة : « فنحن وإن كنا الآن لا نتطلب منها ثقافة عالية ، فإننا نودّ أن تصبح فى القريب العاجل لأسرتها خير مثال يحتذى ، ولزوجها أحسن مساعد يستشار ، ولأولادها أكبر مربّ خبير »[٣٤] .

٣ - إسهام النساء المغربيات قبل « النقد الذاتى » :

لم تكن النساء غائبات عن الأحداث الهامّة التى عاشها المغرب منذ العشرينيات من القرن الماضى ، ويمكن أن نقول إنّ العمل النسائى قد ارتبط منذ البداية بالعمل السياسى ، سواء تعلق الأمر بالمقاومة ضد الاستعمار فى شمال المغرب وجنوبه ، أو بالنشاط السياسى المنظم إثر تشكّل أولى الأحزاب السياسية منذ الثلاثينيات ، وتأسيس الهيئات النسوية التى انبثقت من الشروط التى توفرت عليها الطلائع الأولى من النخبة النسوية ، ومن أهمّها التعليم منذ الأربعينيات .

لعلّ أهمّ حدث ميّز الساحة المغربية فى العشرينيات من القرن الماضى ، تجلّى فى ثورة عبد الكريم الخطابى فى جبال الريف بشمال المغرب ، حيث برز هذا الأخير كقائد لحرب تحرير شعبية كبرى ضدّ الاحتلال الإسبانى ، ما كان لحركة تحررية مثل هذه أن تحدث دون إسهام النساء . لقد شاركن فى المعارك إلى جانب الرجال سواء فى تزويدهم بالذخيرة أو فى القتال ، وكنّ عاملا أساسيا فى الدفع بهم إلى الصمود ، رغم أن الأمر يتعلق بحرب لم تكن فيها الفرص متكافئة بينهم والقوات المحتلّة ، حيث كان ١٠٠٠٠ شخص بما فيهم النساء والأطفال ، يقاومون قوات تتفوّق عليهم من ثلاث إلى خمس مرّات »[٣٥] . بل إنّ مقاومة النساء وحثهنّ الرجال على المقاومة قد اكتسبا صبغة رمزية مرتبطة بأشكال الثقافة السّائدة ، حين « كنّ يحملن معهنّ أقداح الحنّاء حتى إذا رأين أحد المقاتلين يتقهقر ، رششن عقبه بالحناء بعد نهاية المعركة »[٣٦] .

لقد برزت العديد من النساء اللائى جسّدن رموزا نسويّة للمقاومة ، في جبال الأطلس التى لم تخضع بكاملها للاحتلال الفرنسى ، إلا فى سنة ١٩٣٣ ، ومن أشهرهنّ « يطوّ » ابنة القائد موحات وحمّو الزيانى ، الذى قاد معركة المقاومة فى الأطلس المتوسّط ضدّ الفرنسيين خلال أحد عشر عاما ، انهزم ذلك القائد الصلب فى نهاية الأمر ، وحين أدرك بأنه غير قادر على الاستمرار ، و أنّ هزيمته وشيكة ، أمر أبناءه بالتراجع واستمرّ فى القتال . تتفق المصادر التاريخية بشأن تلك المرحلة ، أنّ سلوك « يطوّ » كان مخالفا ، إذ أنها رفضت التخلّى عن القتال وظلّت إلى جانب أبيها حتّى استشهدت معه فى المعركة(٣٧) .

تجاوز نشاط النساء فى الحرب الريفية المساهمة المباشرة فى المعارك ، ليمتدّ إلى المجالات الحساسة والدقيقة فى كلّ مواجهة بين الدول ، أى مجال الجاسوسية التى لعبت فيها « فايدة حسن » دورا هاما ، « حيث كانت تلبس الملابس الإسبانية وتتسرّب للمعسكرات الإسبانية لا فى المغرب المحتلّ فقط ، بل حتى فى إسبانيا نفسها ، وتختلط مع كبار الضباط والسياسيين ، فتتعرّف على خططهم وما يدبرونه للبلاد ، وتنقل ذلك كلّه للمجاهدين فى الريف »(٣٨) .

كانت مرحلة ظهور الهيئات السياسية التى لم يتعدّ تأثيرها المجال الحضرى ، بمثابة تأسيس لمساهمة نسوية مدينية ، انبثقت عنها نخبة تعدّدت أشكال نشاطها منذ بداية الأربعينيات ، فى ظل التحالف الحاصل آنذاك بين الحركة الوطنية وبين النظام ممثلا فى شخص الملك محمد الخامس ، الذى قدّم نموذجا احتذاه المغاربة حين سمح للأميرات بالتعلّم وارتياد المجال العامّ . لقد أمضت ملكية الفاسى وثيقة المطالبة بالاستقلال بتاريخ ١١ يناير ١٩٤٤ ، إلى جانب الرجال المنتمين مثلها إلى حزب الاستقلال ، وفى سنة ١٩٤٧ ، ألقت الأميرة عائشة خطابا سياسيا فى طنجة ، يعلن عن اعتراف مبدئى من طرف المغرب الحديث ، بإسهام المرأة فى المجال السياسى .

لقد كانت المساهمة النسائية فى المغرب قبل الاستقلال وثيقة الارتباط بالمجال السياسى ، حيث نشطت النساء ضمن أشكال تنظيمية نسوية تابعة للأحزاب كالفرع النسائى لحزب الاستقلال ، وجمعية أخوات الصفا التى ارتبطت بحزب وطنى آخر تأسس فى الشمال ، وكان أكثر تبنيا للأفكار الليبرالية من الحزب المذكور ، وهو حزب الشورى والاستقلال .

تأسّس الفرع النسائي لأقدم حزب وطني ، أي حزب الاستقلال خلال الأربعينيات . لقد شكل حسب ما أورده علال الفاسي حركة نسوية « رغم عدم اعتراف الحكومة بوجودها ، ومع التضييقات الإداريّة التي تحيط بها » ، واستطاعت على الرغم من ذلك أن تقوم « بأجلّ الخدمات في سبيل النهضة النسوية » ، ويتضح من المعلومات التي قدّمها زعيم الحزب آنذاك ، أنّ الفرع كان يقوم بخدمات تربوية كمحو الأميّة ، وأخرى اجتماعية كتقديم العون للنساء الفقيرات[٣٩] . وهناك نساء برزن في الحزب المذكور أكثر من غيرهنّ ، نظرا للأدوار الهامّة التي لعبنها في الحركة الوطنية مثل ملكية الفاسي ، التي لم تكن المرأة لوحيدة التي أمضت وثيقة المطالبة بالاستقلال سنة ١٩٤٤ فحسب ، ولكنها كانت بالأساس صلة وصل بين الوطنيين والملك محمد الخامس[٤٠] .

لقد انبثق تنظيم نسويّ آخر من حزب الشوري والاستقلال المعروف بتوجهه الليبرالي الوطني ، وهو تنظيم يمكن اعتباره أوّل جمعية نسويّة تمّ إنشاؤها في ا لمغرب بعد مؤتمر تأسيسي ، انتخب هياكله التسييرية ، وخرج ببيان عامّ يحدّد برنامج وأهداف الجمعيّة التي أطلق عليها إسم « أخوات الصفا » سنة ١٩٤٧ . كانت هذه الانطلاقة متميّزة في بداية المسار النسوي بالمغرب ، لأنها شملت فروعها نسائية من سائر المدن المغربية ، ووضعت لنفسها برنامجا لا يقف عند حدّ العمل السياسي الذي تفرضه المرحلة ، أي مساهمة المرأة في الكفاح الوطني فحسب ، بل تجاوزته إلى استهداف تغيير أوضاع النساء في المجتمع ، و « الخروج من طور الخنوع والعزلة إلى حياة الحريّة والعمل النافع للبلاد »[٤١] .

يورد علال الفاسي في محاضرته التي ألقاها سنة ١٩٤٧ بالقاهرة ، الكثير من المعلومات المعززة بالأرقام عن أوضاع النساء وإسهامهنّ . كما أنّه يركّز بالخصوص على الدور الذي أدّته المدارس التي أنشأتها الحركة الوطنية وعدد التلميذات بها ، ويلقي الضوء على الدور الذي اضطلعت به النساء في حث الملك والحركة الوطنية على إنشاء المعاهد الثانوية ، لكي تفتح في وجوههنّ الأبواب أمام استكمال دراستهنّ ، ومن بين الأقسام التعليمية التي كانت مناضلات الحركة الوطنية – وخاصة منهنّ مليكة الفاسي – وراء إنشائها ، قسم التعليم الثانوي للنساء بالقرويين[٤٢] .

تعدّد إسهام النساء فى مرحلة تصاعد الحركة الوطنية ، وهو إسهام كان محكوما فى نوعيته بالخصائص السوسيو - ثقافية لدى الفاعلات فيه . لقد توفرت شروط التعليم لفئة من بنات النخبة فى المدن العريقة ، وخاصة منها فاس والرباط وتطوان ، و استفادت غالبيتهنّ فى ذلك من الانتماء إلى العائلات البورجوازية التى انصرف أبناوها إلى العمل السياسى . لقد اكتسبت العائلات المذكورة بفعل دور أبنائها فى الكفاح الوطنى ، قدرامن الوعى والانفتاح على التغيير ، ومن ضمنه الاقتناع بتعليم المرأة ومساهمتها فى الحياة العامّة .

تقدّم زكية داوود فى كتابها نظرة عن هذه النخبة النسوية البورجوازية التى نالت قدرا من التعليم ، وانفتحت على الأفكار الوطنية ، وكانت بيوتها مقرا للاجتماعات والتوعية السياسية ، والتداول فى الأوضاع الاجتماعية ، وفى ضرورة التخلى عن العادات التى باتت الحركة الوطنية تحاربها ، كالمبالغة فى مظاهر البذخ والترف . أمّا بناتها ، « فكنّ يقمن بدروس محو الأمّيّة والقسم التحضيرى ، إلى جانب قيامهنّ بالعمل الاجتماعى وتدريسهنّ فى المدارس التى كان عددها يتضاعف . كنّ أيضا يجمعن التبرعات من مال وحلىّ لتمويل المدارس وتوفير المنح الدراسية ، ولتقديم الدعم إلى صندوق حزب الاستقلال الذى كان عليه مساعدة أسر ضحايا القمع »(٤٣) .

برزت الكتابات النسائية فى الصحف والمجلات خلال الأربعينيات ، كشأن المقالات التى كانت مليكة الفاسى توقعها باسم باحثة الحاضرة ، إلى جانب أسماء نسوية عديدة . لا شكّ أن كلّ هذه المستجدات المتعلقة بالنساء ، والتحولات التى عرفتها أوضاع فئات منهن ، وأشكال مساهمتهنّ فى المجال العامّ ، كانت بمثابة خلفية لخطاب علال الفاسى ، وهو يكتب عن الحقوق المدنية التى يجب أن يتمتعن بها كاملة شأنهنّ فى ذلك شأن الرجال .

يقتضى الانتقال من الحقوق المدنية إلى تلك التى تخص الأسرة ومجال الأحوال الشخصية ، الانكباب بالضرورة على أوضاع النساء وملامسة خصوصية القضايا النسائية ، أى مقاربة ذلك الحيز من حياة النساء الذى لا تجد المشاكل المطروحة فيه حلولاً آلية لها ، بمجردّ خروجهنّ إلى المجال العامّ ، ومساهمتهنّ فى النشاط

الاقتصادى ، لأنه وثيق الارتباط بالثقافة السائدة وفكرها وعاداتها التى ترسخت منذ أجيال ، وطبعت التصورات التى ينظر بها الأفراد إلى المرأة والعلاقة بين الرجال والنساء ، وهى تصورات يعاد إنتاجها فى الواقع المعيش والسلوك .

كيف قارب خطاب علال الفاسى هذا الشق الصعب المراس من المسألة النسائية إذا جاز التعبير ؟ كيف صاغ هذا الخطاب المنادى بالمساواة بين الجنسين فى المجال العام ، تصوراته بشأن القوانين التى تحكم حياة النساء وتشكل أساس علاقتهنّ بعالمهن الخاصّ أى الأسرة ؟ وما هى مرجعيته فى ذلك ؟ كيف تصورّ علال الفاسى فى برنامجه الإصلاحى - الوطنى حقوق المرأة الشخصية فى إطار المشروع الذى كان يناضل من أجل تحقيقه ، أى الدولة الوطنية ؟ وهل صاغ خطابه بوادر لتحررّ النساء من الأوضاع المفروضة عليهنّ ، فى إطار الأسرة التقليدية المحكومة بعلاقة الهيمنة بين الرجال والنساء ؟

٤ - حقوق النساء فى مجال الأحوال الشخصية :

كان خطاب علال الفاسى بشأن المرأة والأسرة خطاب الفقيه المجتهد بالأساس على طريقة الشيخ محمد عبده . كان الاجتهاد كما رآه هذا الأخير يتجاوز الارتباط بمذهب من المذاهب الفقهية لأنه أعتبرها مجرّد اجتهادات من أصحابها ، وليس مفروضا على المسلم الالتزام بها حرفيا ، ومن ثمّ بإمكانه أن يستفيد منها جميعا ، وأن يستنبط الأحكام التى تكون أكثر ملاءمة للضرورات . من هنا ، كانت دعوته إلى الاستفادة من المذاهب الفقهيّة الأربعة فى استنباط الأحكام دون التزام مطلق بأحدها .

يفرد علال الفاسى فى كتابه « الحركات الاستقلالية فى المغرب » فصلا للحركة السلفية ، حيث يرى بأنّ المغرب مهيأ « أكثر من كلّ بلد إسلامّى لقبول الحركات التى تطالب بالعودة للدين الصحيح والعقيدة السنية » ، ويوضح القنوات التى سلكتها الدعوة السلفية فى طريقها إلى أذهان المغاربة ، ويذكر اتصال بعض العلماء المغاربة بمحمد عبده عن طريق الالتقاء به ، أو عن طريق المراسلات ، ثم التأثير الذى مارسه

الشيخ أبو شعيب الدكالي بعد عودته من مصر ، وكذلك الشيخ محمد بن العربي العلوى الذى كان أستاذا لعلال الفاسى بجامعة القرويين ، حيث يقول عنه بصيغة الإعجاب : « كان لهذا الرجل من الجرأة والإقدام والثبات ما جعله يلاقى فى دعوته نجاحا كبيرا وإقبالا عظيما ... ونحن من حول أستاذنا نعمل لهذه العقيدة ونجاهد فى نشرها ... »(٤٤) .

شكل هذا الارتباط بين التوجه السلفى المشرقى الذى مثله محمد عبده ، والحركة الوطنية المغربية ، إحدى خصائص هذه الأخيرة ، ولذلك يرى محمد الجابرى ، بأنّ : « المضمون الذى امتلأت به السلفية فى المغرب ، كان مضمونا ليبراليا تحديثيا ، الشىء الذى كان لابدّ أن ينتهى بها إلى أن تتحوّل هى نفسها إلى حركة وطنية من أجل الاستقلال والتحديث معا » (٤٥) .

ينبىء الخطاب عن تأثر واضح بالمبادىء التى قال بها وطبقها محمد عبده فى مقارنة النصّ الدينى ، ولذلك ارتكز علال الفاسى هو الآخر على الاجتهاد ، ولجأ فى استنباط الأحكام إلى التوفيق بين المذاهب فى القضايا التى تتعلّق بحقوق المرأة ، وكان هاجسه فى كل ذلك هو إيجاد تلاؤم بين القوانين المستمدّة من الشريعة الإسلامية ، ومتطلبات ظروف المغرب فى منتصف القرن الماضى ، أى تسهيل عملية المرور إلى مجتمع يتخلى عن التقاليد التى تقف عائقا فى وجه تطوره ، وتكبل طاقات المرأة ، وتعزلها فى البيت ، دون المساس بالمرجعيات التى تمس الكثير من القضايا المرتبطة بالنساء بطابع القداسة .

من هذا المنطلق ، تعرّض علال الفاسى للمسائل المتعلّقة بتشريع الأسرة ، والتى ما زالت حلولها مستعصية على الدولة المغربية حتى اليوم ، لقد ناقش الولاية فى الزواج ، والطلاق والتعدّد ، إضافة إلى العادات المرتبطة بالزواج التقليدى كغلاء المهور والأعراس الباذخة ، كما أفرد فصلا كاملا لظاهرة البغاء .

كان عامل الزمن قد فعل فعله فى وقت تأليف كتاب « النقد الذاتى » مرّت قرابة نصف قرن على الدعوة التى قادها قاسم أمين لتحرير المرأة فى مصر ، ويبدو أنّ

الاهتمام كان كبيرا فى المغرب بالكتابات الداعية إلى تحرير المرأة ، الشىء الذى ساهم فى زرع وترسيخ الاقناع بأنّ إصلاح أوضاع المجتمع ، يقتضى إيلاء بالغ الأهمية لتعليم النساء . لقد كانت أصداء حركة النهضة النسوية فى الشرق حسب ما يورده الوزانى فى مذكراته : « تتردّد فى المغرب حيث كان الإقبال على كتبها ومجلاتها وكثير مما ينشر حولها من المهتمين خاصة بتعليم الفتيات .. وعلى سبيل الإشارة نذكر أنّ كتب قاسم أمين ، زعيم النهضة النسوية فى مصر والشرق العربى كانت كثيرة التداول بين المغاربة الذين تأثروا بها ... هكذا كان قاسم أمين مشهورا، وكانا كتاباه « تحرير المرأة » و « المرأة الجديدة » من أكثر وأشهر الكتب المقروءة فى الأوساط المغربية المثقفة التى كانت تغزوها بالأفكار ، وتغذيها بالتوجيهات ، وتنفخ فيها روح التجديد لصالح المرأة [٤٦] .

صادفت الأفكار المذكورة قبولا لأنها كانت تشكل حلولا لإجابات سبق طرحها فى الشرق العربى ، إثر تدهور الأوضاع وفرض السيطرة الاستعمارية منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، وهى ظروف شبيهة بتلك التى سادت فى المغرب إثر الحماية الفرنسية ، كما أن تعليم المرأة فى مصر على الأخصّ ، كان قد انتشر إلى حدّ كبير ، حيث دخلت النساء إلى الجامعة المصرية منذ سنة ١٩٢٨ ، وكانت أصداء كلّ ذلك تصل إلى المغرب .

من هنا ، لم يول علال الفاسى الذى كان مؤهلا لإدراك الواقع الاجتماعى فى المغرب ، والتحولات التى بدأت تعرف طريقها إلى أوضاع النساء ، كبير اهتمام لمسألة الحجاب ، مع اعتراف بنتائجه السلبية وإدانة ضمنية له :

« من غير أن نتعرّض لقضية السفور والحجاب لا سلبا ولا إيجابا ، يمكننا أن نؤكد أن حجز المرأة لم يصل بها إلى الغاية السعيدة التى قصدها الأوّلون »[٤٧] .

إلا أنّ هذا الموقف المناصر للسفور لا يذهب بعلال لفاسى إلى تقبّل خرق التقاليد المعمول بها ، بل إنّ المنطلق الأساس فى مقاربة قضايا الأسرة يظلّ هو المحافظة على التقاليد ، بمعنى أن مجال الإصلاح ضيق ، ولا يسعى إلى احتواء أفكار « الآخر »

وإدماجها فى الإسلام ، كما يحصل تجاه المفاهيم السياسية الحديثة مثلا ، لأنّ الأمر يتعلّق بهوية المجتمع الثقافية ، وبالأسس التى يرتكز عليها فى بقائه واستقراره ، واستمرار عاداته التى يتحصّن من خلالها ضدّ الغزو الثقافى .

من خلال قراءة خطاب علال الفاسى ، نلمس اعترافه بالتغيير الذى يطرأ على العادات ، ولكنّ ذلك لا يؤدّى به إلى القبول بخرق حرمة التقاليد التى تفرض الاحترام ، إن لم نقل تكتسى صبغة القداسة :

« إن مسألة الأسرة خاضعة للتقاليد المحترمة والمتغيرة فى كلّ أمّة . ولذلك من العبث التحكّم فى نقل عادة قوم لآخرين إلا لمصلحة ظاهرة بيّنة »(٤٨) .

هناك تحفّظ مسبق من نقل العادات ، فالأسرة هى مجال السلطة الأبوية التى ترسخت عبر العصور ، وإذا كان نشاط المرأة فى المجال العامّ ظاهرة مستوردة يتمّ استيعابها ، بل تبريرها من داخل الإسلام ذاته ، والتدليل عليها بنماذج من تاريخ النساء فى الإسلام ، فإنّ وضع الأسرة مستقر ، ويرتكز على أسس ثقافية راسخة ، وأكبر خطوة يمكن أن تتحقق فى مجاله ، تتجسّد فى إصلاحه من داخل المنظومة الفقهية ارتكازا على الاجتهاد .

١- الولاية فى الزواج :

يرفض علال الفاسى حقّ الولى فى إجبار البنت على الزواج . لقد كان من أبرز المفكرين المغاربة الذين تناولوا مفهوم الحرية بالمعنى الذى يتجاوز استقلال الإرادة المغربية عن الهيمنة الاستعمارية ، ليشمل معنى الحقوق الفردية والجماعية للمواطن المغربى(٤٩) .

يبدو أنّ فكرة الحرية كانت حاضرة لدى علال الفاسى فى تأكيده على حق الفتاة فى اختيار زوجها بصرف النظر عن موقف وليها ، ولكنّ تبرير الموقف لا يتمّ لديه انطلاقا من مبدأ حرية الإنسان فى اختيار شريك حياته ، بقدر ما يستند إلى التوفيق ، أى اللجوء إلى الفقهاء من خارج إطار المذهب المالكى ، الذين قالوا بوجوب

تخيير البكر والثيب على السواء قصد الحدّ من سلطة الوليّ فى تقرير مصير الفتاة المقبلة على الزواج ، ومن الصيغة التقليدية للزواج الذى تنوب فيه العائلات عن البنت أو الابن ، ولا تولى أى اعتبار لرغباتهما : « فالوقت قد حان للعمل بمذهب جمهور الأئمّة المسلمين من تخيير البكر والثيب على السواء »(٥٠) .

لقد أصبحت رهانات المغرب الحديث تفرض انفتاحا اجتماعيا ، وتجاوزا لنمط العلاقات التقليدية بين الرجال والنساء ، ومن ثمّ يدعو علال الفاسى إلى الخطوات الأولى للاختلاط متمثلة فى رؤية الزوج للخطيبة قبل العقد عليها ، معتمدا فى ذلك على السيرة والأحاديث النبوية ، لقد استشار المغيرة بن شعبة النبى - ﷺ - فى زواجه بإحدى النساء ، فقال له : « اذهب فانظر إليها »(٥١) .

فى السياق نفسه ، وفى إطار العمل على تجاوز العادات التقليدية التى أصبحت عائقا فى وجه الزواج الذى يعدّ غاية سامية ، يهاجم علال الفاسى العادات المتبعة فيه لدى الطبقة المترفة بالأساس ، مثل غلاء المهور ومظاهر البذخ فى الأعراس .

لقد كان موقف علال الفاسى من مسألة الولاية تحديثيا قياسا إلى المرحلة ومستجيبا لحاجاتها ، إلا أنّ السؤال الذى يطرح نفسه هو : هل صاغ الخطاب توجها متكاملا ملتزما بنفس المنظور التحديثى فى سائر القضايا التى تهمّ المرأة فى الأسرة ، أم أنّ النظرة إليها لم تكن متّسمة بالانسجام من خلال المواقف التى عبرّ عنها ؟

٢ - تعدّد الزوجات :

هل يجوز استمرار ظاهرة تعدّد الزوجات فى مغرب الخمسينيات من القرن الماضى ؟ لم يكن علال الفاسى مناضلا سياسيا من أجل بناء المغرب الوشيك العهد بالاستقلال ، وساعيا إلى تحقيق قدر من التحديث الاجتماعى تماشيا مع هذا الهدف فحسب ، ولكنه كان أيضا تلميذا و فيا للاتجاه الإصلاحى بالمشرق فى مواقفه بشأن المرأة ، والقدر من الحقوق التى طالب بها رواده لصالح النساء ومن ثمّ لا غرابة البتة

فى كونه رفض التعدّد اعتمادا على تفسير محمد عبده القائل باستحالة العدل بين الزوجات ، انطلاقا من تأويل الآية القرآنية التى تتضمّن صيغة تحذيرية ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ﴾ [النساء: ٣] . لقد طالب علال الفاسى بمنع التعدّد منعا باتا بواسطة القانون ، وأفاض كثيرا فى الحديث عن مترتباته السلبية على العائلة ، وعن التفكك الذى يؤدّى إليه فيها :

« أرى أن تعدّد الزوجات يجب أن يمنع فى العصر الحاضر منعا باتًا عن طريق الحكومة لأنّ الوجدان وحده لا يكفى لمنع الناس منه » [٥٢] .

يعطى علال الفاسى فى تبريره لمنع التعدّد الأولوية للوصف الاجتماعى ، قصد إبراز مترتباته السلبية والخطيرة على العائلة وتربية الأطفال ، والعلاقات بين الأبناء ، وروح الكراهية التى تسودها ، محملا الرجال كامل المسؤولية فى ذلك :

« ... يمكننا أن نكتفى بتوجيه نظر إخواننا لما هو واقع فى العالم الإسلامى كله اليوم ، و فى المغرب بالخصوص ، من استهتار بشؤون العائلة ومن حوادث مخرّبة لها لم يكن مصدرها غير العبث باستعمال الرجال لفكرة التعدّد ، فكم عائلات هدّمت ، وكم ورثة حرموا ، وكم أولاد منعوا من عطف آبائهم مراعاة للزوجة الثانية ، وكم حوادث قتل وتسميم وقعت وكم أنواع من الزور ارتكبت لتقلب فئة من الأبناء على إخوانهم ، وكم من أولاد ربوا خارج ديار آبائهم . إن كلّ واحد منا يستحضر أنواعا من هذه الأمثلة المؤلمة ، خصوصا وأنّ الأغلبية الساحقة من الذين يعددون كلهم من الفقراء والمعوزين وضعفاء الأجسام »[٥٣] .

حين نقرأ الفصل الخاصّ بالتعدّد ضمن الفصول المرتبطة بالمجتمع والأسرة فى كتاب النقد الذاتى ، نلمس مدى الجهد المبذول فى التأكيد على المرجعية الإسلامية كمنطلق للقول بمنع التعدّد ، قصد الإقناع بأنه لا يتنافى مع الدين الإسلامى . كان علال الفاسى مدركا لحساسية الموضوع ولرسوخ التعدد فى سلوك المجتمع المغربى ، وفى عقلية الناس بصفته ممارسة شرعية أباحها الدّين ، ولذلك استعمل كلّ الإمكانيات التى توفرها له معرفته الفقهية الواسعة للإثبات ، من تجنب اغتصاب أموال اليتامى الذى ينهى عنه القرآن ، إلى الخوف من عدم القدرة على تحقيق شرط العدل

لأن « القرآن صريح في المنع من التعدد كلما خيف الجور » . وعلى عكس بعض تلامذة محمد عبده الذين سجلوا في مواقفهم تراجعا عن مبادئ أستاذهم واغتاظوا من تهجم الغربيين على تعدد الزوجات في الإسلام ، وانبروا للدفاع عنه[٥٤] ، فإنّ علال الفاسي يتخذ من هذه الانتقادات التي تسيء إلى الإسلام ذريعة لمنع تعدد الزوجات الذي يستغله أعداء الإسلام لتشويه صورته ، من هنا يجب منع التعدد لأن « الذين يسيئون استعماله » من المسلمين يقدّمون صورة سيئة عن الإسلام ، وبالتالي فإنّ علال الفاسي يرى بأنّ :

« مصلحة الدعوة الإسلامية تقضي بمنعه في هذا العصر . وقال العلامة المواق : إنّ ترك سنة واحدة من أجل المحافظة على العرض أمر متحتّم في الدين . وإذا كانت هذا في المحافظة على عرض الإنسان أي موضع المدح والذم منه ، فكيف بالمحافظة على ما هو موضع المدح والذمّ للدين نفسه ؟»[٥٥] .

كان تعدّد الزوجات آيلا للزوال في المجتمع المغربي ، لأنّ الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والمستجدات التي طرأت عليها ، كانت تنبئ بعدم قدرته على الصمود في وجه التغيير ، خلال تلك الفترة التي ينعتها علال الفاسي دائما في كتابه بـ « الوقت الحاضر » ، أي نهاية الأربعينيات ، ويرى لها متطلبات جديدة ، إذ أن التحولات التي مست الكيان الاجتماعي ، أدّت إلى بداية انحسار دور العائلة الممتدّة وأدوارها ، وإلى تفكك أنماط إنتاجها المرتبطة بالاقتصاد التقليدي بفعل الأنماط الرأسمالية الوافدة ، مما نتج عنه تحوّل نحو الأسرة النووية كأساس للتشكيلية الاجتماعية ، أي تلك التي تتشكل أساسا من الزوجة والأطفال وتستقل بحياتها عن العائلة والبيوتات الكبرى .

كانت الظروف التي حدثت فيها هذه التحولات في رأي بعض الباحثين العرب هجينة ، ولم تترتب عن صيرورة اجتماعية طبيعية ، لأنها كانت مفروضة من الخارج ، ولذلك لم يتيسر للمجتمعات العربية أن تخوض تجارب تحديثية نابعة من مساراتها الذاتية ، لقد اضطرّ المجتمع العربي الأبوي في رأي هشام شرابي ، إلى : « تبني النماذج الاقتصادية ، والأنماط الثقافية الأوروبية ، في ظلّ الأوضاع المشوّهة الناتجة عن الهيمنة الإمبريالية ، والسيطرة الثقافية ، والتبعية الاقتصادية ، ومن هنا ، نجد أنّ

الثقافة الأبويّة المحدّثة (الأبوية المستحدثة) ، فقدت توازنها وانسجامها »[٥٦] . وأيا كانت الظروف التى تمت فيها التحولات المشار إليها ، فإنّ الوعى المواكب لها زرع تطلعات جديدة فى نفوس الشباب المتعلّم إلى الزواج القائم على الاختيار والحب ، وتحقيق قدر من الاستقلال عن العائلة التقليدية ، والضغوط التى تمارسها على الفرد ، إن لم نقل عدم اعترافها بفردانيته ، وهى تطلعات عبرت عن نفسها من خلال أشكال شتّى من التعبير ، فى بداية مرحلة الاستقلال[٥٧] .

إذا كانت الجوانب المذكورة تشكل الخلفية الواقعية التى تحكمت فى قول علال الفاسى بتحديد سلطة الولى ، والإقرار بحق المرأة فى تقرير مصيرها فى الزواج ، وكلها مواقف تؤشر فى مداها البعيد على انبثاق مفهوم الفرد واستقلاله تجاه الجماعة ، فإنّ الموقف من مسألة الطلاق وحقّ المرأة فيه ، سيخضع لاعتبارات مغايرة كما سيتمّ توضيح ذلك .

٣ - الطلاق :

يقرّ علال لفاسى استنادا إلى المرجعية الدينية وتأويلها من لدن الفقهاء بسلطة الزوج فى انفصام العلاقة الزوجية :

« العصمة فى التشريع الإسلامى بيد الزوج الذى يمكنه أن يفارق زوجته من غير ما حاجة للرجوع للمحكمة ولا لبيان أسباب الطلاق »[٥٨] .

إلاّ أنّ حرية الزوج فى الطلاق يجب أن توضع لها حدود من لدن القاضى ، بل إنّ نصوص النهى عن الطلاق يمكن أن تدلّ على « إمكانية معاقبة الذين يتبعون أهواءهم » . وبالتالى يحق للمرأة أن تتابع زوجها قضائيا فى حالة طلاق تعسّفى :

« للمرأة أن تطالب بمعاقبة الزوج الذى يطلقها إذا أثبتت أنه استعمل حقه فى الطلاق لغايات غير شريفة »[٥٩] .

يستعمل علال الفاسى معرفته بالفقه الإسلامى وقواعده ليناقش تأثير الأعراف المتبعة على الزواج والطلاق ، وليعتمد على آراء الفقهاء الذين نصوا على وجوب دراسة

الألفاظ الظاهرة والخفية فى الطلاق ، حسب الاستعمالات ودلالالتها فى اللغة اليومية ، والعديد من القضايا ، كالنطق بالطلاق ، واعتبار الطلقة الواحدة ثلاثا ... مؤدّى هذا الطرح الفقهى الذى يعتمد بالأساس على مبدأ التوفيق بين المذاهب الإسلاميّة ، هو الإقرار بحق المرأة فى أن تطلب الطلاق فى حالة الإضرار بها ، مع كل الغموض الذى شاب هذا الطرح ولا زال فى مجال التطبيق ، الذى تتمثل نتائجه فى الصعوبات الناجمة عن إثبات الضرر من لدن المرأة . والواقع أنّ مؤدّى مقاربة علال الفاسى لقضية الطلاق يتجلّى فى موقفه الضمنى الذى يقرّ بالسلطة التى تظلّ بيد الرجل فى كلّ الحالات ، بشكل لا تملك لها المرأة رداً ولا تقوى على مواجهتها إلا بالصبر أو الخلع ، فى حالة قدرتها على شراء حريتها ، إذا ما رفض الزوج منحها إياها :

« فإذا لم يكن هناك موجب معروف وحدث بين الزوجين ما يستدعى عدم الانسجام فالصبر أولى لهما ، ورغبة الشارع دائما فى محافظتهما على الزوجية ، فإن صبرا فذاك وإلا فإن رغب الزوج فله إنجاز طلاقه ، وإن رغبت الزوجة فلا يخلو إمّا أن يوافقها الرجل فيمضى ، وإلا فلها أن تختلع منه حينئذ من شأنه أن يرضيه »[٦٠] .

لا مجال فى إطار هذا التصور لمنح المرأة الحق الواضح ، لأنّ النموذج الغربى حاضر ومرفوض ، ولأنّ القانون المستوحى من الشريعة الإسلامية يعدّ أرقى مثال للقانون المعمول به فى الأسرة ، فى حين أنّ الحريّة التى تمنح للمرأة فى الطلاق قد تؤدّى إلى انحلال الأسرة ، ثمّ التفكك الاجتماعى ، ولذلك فالاختيار واضح ونهائى فيما يخصّ مسائل الطلاق ، وهو التشبث بالمرجعية الفقهية وبالأحكام المنبثقة عنها ، دون بذل كبير جهد فى الاجتهاد كما حصل بالنسبة لمسألة التعدّد والقول بمنعه :

« وأعتقد أن ليس هناك تشريع حمى المرأة من عبث المحاكم وعبث الأزواج مثل التشريع الإسلامى ، وأن تشريك الزوجة بإعطائها حق التطليق كالرجل لم يؤدّ فى الغرب إلا كثرة عدد حوادث الطلاق ، فلو أخذنا نحصى عدد هذه الحوادث فى أوروبا وأمريكا وقابلناها بما يقع فى البلاد الإسلامية ، لعرفنا حينئذ قيمة الإصلاح الإسلامى فى هذه المسألة »[٦١] .

هكذا يظل خطاب علال الفاسى وفيا لمرجعيته الإصلاحية مع الحرص على ملاءمتها ومتطلبات المرحلة ، مناديا فى الإطار الذى تسمح به بحقوق المرأة فى التعليم والمساهمة فى المجال العام . لقد كانت مواقفه بشأن التعدد والحدّ من سلطة الولى فى الزواج ، مستجيبة للواقع الذى كان سيفرض مجراه وتحولاته على الناس وعالمهم ، وذلك ما حصل فعلا بقوة الأشياء ، وليس بقوة القانون ، إذ أنّ نسبة التعدد فى المجتمع المغربى لا تكاد تذكر فى الوقت الراهن على الرغم من إباحته قانونيا ، كما أن التغيير الذى حصل فى أوضاع النساء والمجتمع ، أدى إلى تقلص ظاهرة الزواج المفروض على البنت إلى حدّ كبير ، وكذلك الشأن بالنسبة للزيجات المرتبة من طرف العائلة .

ينبىء الوقوف عند هذا الحدّ دون الإقرار بحق المرأة فى الطلاق أكثر من غيره عن حدود هذا الخطاب - التحريرى - الذى لا يرقى إلى ما طالب به كلّ من محمد عبده وقاسم أمين والطاهر الحداد ، بشأن ضرورة منح حقّ الطلاق للمرأة لأنها « *لا يمكن أن تنال حقها من الاعتبار والكرامة إلا إذا منحت حقّ الطلاق* » كم قال محمد عبده .

لقد ظل علال الفاسى على الرغم من المجهود الواضح الذى بذله فى التأويل والاجتهاد ، وفيا للعقلية الأبوية التى ترسخ سلطة الرجل فى الأسرة ، وتنأى بها عن كلّ إمكانية للتغيير وإقرار المساواة الفعلية بين الجنسين . يبقى أن مواقفه تعدّ أكثر تقدما من القوانين التى أقرتها مدوّنة الأحوال الشخصية التى ساهم فى وضعها سنة ١٩٥٧ ، والتى لم تمنع التعدّد حتى الآن ، ولا زالت تفرض موافقة الولى كشرط للزواج . يبدو أن الأغلبية من الذين ساهموا فى وضعها كانوا دون مستوى إدراك علال الفاسى لدور النساء فى الأسرة والمجتمع على السواء ، وللحقوق التى يجب أن يتمتعن بها .

٥ - حول الظواهر الاجتماعية :

يبرز إسهام علال الفاسى معرفته بأحوال المجتمع المغربى وأوضاع النساء فيه ، والظواهر السلبية التى تنخره ، وتجسد أكثر من غيرها دونية المرأة ، ومنها البغاء

الذى ينكب على عوامله والاقتصادية منها بالأساس ، لأنّ الفقر قد يدفع بالمرأة إلى ممارسته ، من هنا أهمية العمل بالنسبة إليها ، بل إنّ النموذج يستوحى هذه المرّة من البلاد الروسية ، إذ أنّ « إعطاء حق العمل للمرأة فيها قضى تماما على البغاء »[٦٢] . ترد المقارنة فى هذا الشأن بين البلدان الغربية التى اعترفت بالبغاء ونظمته (ومنها فرنسا حين استعمرت المغرب حيث أنشأت أحياء للبغاء ببعض المدن) ، وبين المجتمع المغربى الذى فرض على المرأة ملازمة البيت ، دون أن تؤدى المحاولتان معا إلى القضاء على البغاء أو حتى الحدّ منه :

« إنّ علاج مشكلة البغاء من أدقّ القضايا وأعوصها ، فقد رأينا ما أدّت إليه تجربة تنظيمه ، ويمكننا أن نلاحظ كذلك ما أدّت إليه محاولة الحجاب الكامل فى وسطنا المغربى ، إذ لم يكن من مبرر لأدقّ أنواع الحجاب إلا الحيلولة دون المرأة ودون الوقوع فى محظور الفساد » .

ورغم أن علال الفاسى لم يشأ الوقوف طويلا فى كتابه عند الحجاب ، إدراكا منه للتطور المؤدّى بالضرورة إلى ارتياد النساء للمجال العامّ ، فإنه لايدع المناسبة تمرّ دون التأكيد على أن الحجاب لا يضمن عفة المرأة ولا يحميها البتة من البغاء :

« إنّ المرأة المحجبة ليست أقلّ تعرضا لخطر البغاء من أختها السافرة ، ولن يمكن لأحد من أبناء قومنا أن ينكر ما تتخبط فيه أمتنا من بغاء علنى وسرّى فى كل المدن والقرى على السواء . وهذا يعنى أنّ الفساد فى وسط الحاضرة حيث تحتجب النساء ليس أقلٍّ منه فى وسط القرية حيث النساء يمرحن فى الفضاء الواسع غير محتجبات »[٦٣] .

كانت ظاهرة البغاء من الظواهر السلبية التى شاعت فى الأوساط النسوية الفقيرة بالمدن بعد الاحتلال الفرنسى ، بفعل الهجرة القروية المكثفة إليها ، إضافة إلى الأزمة الاقتصادية وسوء الظروف المعيشية . لقد عرفت تونس هى الأخرى شيوع ظاهرة البغاء بعد الاحتلال الفرنسى ، ولذلك اهتمّ الطاهر الحداد بشرح أسبابها فى كتابه الذى تعرضنا له فى فصل سابق . لا ينتهى علال الفاسى إلى القول بضرورة « تحريم البغاء العلنى والسرّى بصفة قانونية » فحسب ، ولكنه أبان عن درجة كبيرة

من الوعى بالظاهرة والحلول التى تفرضها ، حين نبّه إلى الوسائل الكفيلة بإعادة إدماج النساء اللائى يقعن ضحيته . « من الضرورى أن تهيّأ لهنّ الوسائل للاشتغال الشريف والكسب الطيب مع ما يلزم من جو إرشاد وهداية »[٦٤] .

قد نخلص فى نهاية هذا الفصل إلى أنّ محور مضمون خطاب علال الفاسى ، الذى يصوغ أهمّ إسهام معبر عن الإيديولوجية الإصلاحية الوطنية فى المغرب بشأن المسألة النسائية ، يتمثل فى قولته التى سبقت الإحالة إليها فى موضع سابق من هذا البحث ، وهى : « المساواة التى لا تتنافى مع طبائع الأشياء » .

لم يكن الهدف من الخطاب استحداث التغيير العميق فى النظام الاجتماعى والفكر السائد ، بقد ماكان النهج المرجو يتمثل فى تحرير النساء من العوائق التى تحول دون مساهمتهنّ فى المجال العام ، وتأهيلهنّ للقيام بذلك ، مع إغفال التفكير وإعادة النظر فى الأسس التى يرتكز عليها هذا النظام ، ومن أبرزها وأكثرها تجليا فى النسيج الاجتماعى ، الهيمنة الذكورية التى شكلت أساس كلّ نظام أبوى ، عبر مراحل التاريخ ، ووجدت تعبيراتها فى كلّ أشكال السلطة التى تحكم العلاقات فيه ، وخاصة منها ، علاقات الهيمنة والتبعية التى تسود بين الرجال والنساء ، داخل العائلة الأبوية بصفتها بنية أساسية فى المجتمع [٦٥] .

لا يطرح خطاب علال الفاسى تصورا بديلا للنظام العائلى القائم ، ولا يذهب إلى الحدّ الذى تصوّره محمد عبده كما سبق وأن أوضحنا ، ولا ترقى مطالبه بشأن المساواة بين الرجال والنساء ، إلى المطالب التى نادى بها قاسم أمين قبله بنصف قرن. لقد اكتفى الخطاب بالتأكيد على المساواة فى المجال العام ، وتعزيزها من داخل المرجعية الدينية ، لأنّ المرحلة التى كان المغرب مقبلا عليها بعد الاستقلال كانت تفرض ذلك . هكذا ، كان رهان الدولة الوطنية حاضرا ، وكان احتياجاتها بمثابة خلفية تحكمت فى خطاب علال الفاسى بشأن المسألة النسائية .

الهوامش

(١) علال الفاسى ، النقد الذاتى ، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع ، بيروت / القاهرة /بغداد ، ١٩٦٦ . ص ٣٠٤

(٢) ن . م . س ، ص ٢٩ ، ٣٠ .

(٣) سعيد بنسعيد العلوى ، الهويّة الوطنية والوعى القومى ، ن . م . س ، ص . ١٠١.

(٤) أعيد نشرها فى العدد الخاصّ بالمسألة النسائية ، عيون المقالات ، العدد ٩/١٠ ، ١٩٨٧ ، ص ٩٢ – ١٠٤.

(٥) محمد سبيلا ، المغرب فى مواجهة الحداثة ، ن . م . س ، ص ٤٤ .

(٦) علال الفاسى ، النقد الذاتى ، ن . م . س . ص ٢٦١ .

(٧) ن . م . س ، ص ٢٤٧ .

(٨) ن . م . س ، ص ٢٥٠ .

(٩) ن. م . س ، ص ٢٦٦ .

(١٠) ن. م . س ، ص ٢٦٧ .

(١١) ن. م . س ، ص ٢٧٧ .

(١٢) ن. م . س ، ص ٢٧٦ .

(١٣) ن. م . س ، ص ٣٠١ .

(١٤) ن. م . س ، ص ٣٠٢ .

(١٥) ن. م . س ، ص ٣٠٤ .

(١٦) ن. م . س .

(١٧) ن. م . س .

(١٨) ن . م س ، ص ٥٤ Albert Ayache, Le Maroc, les édition ssociales, 1956

(١٩) أنظر : فاطمة الزهراء ازرويل ، نساء ورجال ، التغيير الصعب ، ن . م . س ، ص ٨٤ وما بعدها .

(٢٠) ن . م . س .

(٢١) انظر بهذا الشأن : فاطمة العيساوى ، أثر التدخل الأجنبى على المرأة المغربية فى القرن التاسع عشر ، مجلة أمل ، عدد مزدوج ، ١٣/١٤/ ، السنة الخامسة ، ١٩٩٨ ، ص . ١٧٢ - ١٧٧ .

(٢٢) Roger le Toumeau, Lavie quotidienne a Fes en 1900, Hachette , Paris, .١٩٦٥. ص ٣٥ .

(٢٣) فاطمة العيساوى ، أثر التدخل الأجنبى على المرأة المغربية ، ن . م ، س .

(٢٤) جون جيمس ديمس ، حركة المدارس الحرّة بالمغرب ، ١٩١٩ - ١٩٧٠ ، ترجمة : السعيد المعتصم ، نشر تأسيفت ، مراكش ، ١٩٩١ ، ص ٢٣ .

(٢٥) ن. م. س، ص . ٣٥ وما بعدها .

(٢٦) Georges Oved, *La gauche francaise et le nationalisme marocains,* 1950- 1955 ، L'harmattan, 1984 ، ص ,٣٠٢

(٢٧) انظر : محمد خليل ، محمّد المختار السوسى ، دراسة لشخصيته وشعره ، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر ، الدار البيضاء ، ١٩٨٥ ، ص ٨٣ وما بعدها .

(٢٨) جون جيمس ديمس ، حركة المدارس الحرّة ، ن . م . س ، ص ٣٠ .

(٢٩) ن . م . س ، ص ٨٦ .

(٣٠) من الواقع إلى التراث ، حوار أجريته مع فاطمة المرنيسى ، عيون المقالات ، العدد ٩/١٠ ، ١٩٨٧ ص ٦٤ - ٦٦ .

(٣١) زهور الأزرق ، رائد صلب فى الوطنية ومجاهد ثابت فى السلفية ، العلم ٢٨ ماى ١٩٩٠ ص ٦ .

(٣٢) عبد الله الجرارى ، من أعلام الفكر المعاصر بالعدوتين ، ن. م . س، ص ٩٤ ، ٩٥ .

(٣٣) حركة المدارس الحرة ، ن . م. س ، ص ٨٦ .

(٣٤) انظر التقرير فى : عبد الله الجرارى ، من أعلام الفكر المعاصر بالعدوتين ، ن م . س ، ص ٧٠ وما بعدها .

(٣٥) زكية داوود .

ن . م . س . ص ٢٤٠ *Femmes et politque au Maghreb,*

(٣٦) علال الفاسى ، إسهام المرأة المغربية فى الكفاح الوطنى ، عيون المقالات ، ن . م . س، ص ٩٢.

(٣٧) علال الفاسى ، ن . م . س . زكية داوود ، ن . م . س ، ص ٢٤١ .

(٣٨) علال الفاسى ، ن . م . س ، ص ٩٦ .

(٣٩) علال الفاسى ، ن . م . س ، ص ٩٨ ، ٩٩ .

(٤٠) زكية داوود ، ن . م . س ، ص ٢٥١ .

(٤١) انظر محمد معروف الدفالي ، أخوات الصفا ، تنظيم نسائي رائد في تاريخ الحركة الوطنية ، مجلة أمل ، العدد ١٣/١٤ ، ١٩٩٨ ، من ص ١٨٧ - ١٩٢ .

(٤٢) عبد الهادي النازي ، مع الملك محمد الخامس في إحدى وجهات نضاله ، ضمن كتاب ، محمد الخامس . دراسات وشهادات ، إعداد وإنجاز : عبد الحق المريني ، مطابع دار السياسة ، الرباط ١٩٨٨ ، ص ١٧١ .

(٤٣) زكية داوود . ن . م . س ، ص ٢٥٢ .

(٤٤) علال الفاسي ، الحركات الاستقلالية في المغرب ، ن. م . س ، ص ١٣٣ ، ١٣٤ ,

(٤٥) محمد عابد الجابري ، المثقف العربي وإشكالية النهضة ، رؤية مستقبلية ، الوحدة ، العدد ١٠ ، يوليو ١٩٨٥ ، ص ٤٥ .

(٤٦) محمد حسن الوزاني ، حياة وجهاد ، ن . م . س ، ص ٢٨٤ ، ٢٨٥ ,

(٤٧) علال الفاسي ، النقد الذاتي ، ن . م . س ، ص ٢٧٢ .

(٤٨) ن . م . س ، ص ٢٨٥ .

(٤٩) محمد سبيلا ، المغرب في مواجهة الحداثة ، ن . م . س ، ص ٤٢ .

(٥٠) النقد الذاتي ، ن . م . س ، ص ٢٨٠ .

(٥١) ن . م . س ، ص . ٢٨١ .

(٥٢) النقد الذاتي ، ن . م . س ، ص . ٢٩١ .

(٥٣) ن . م . س .

(٥٤) انظر : رشيد رضا ، حقوق النساء في الإسلام ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٩٧٥ ، ص ٦٠ - ٨٦ .

دافع المؤلف عن تعدد الزوجات ، وحرص على أن يقدّم وجهة نظر نساء غربيات يناصرن السفور ، في فصل بعنوان : « أقوال لفضليات الإنجليز في التعدد » .

(٥٥) النقد الذاتي ، ن. م . س ، ص . ٢٩١ ، ٢٩٢ .

(٥٦) هشام شرابي ، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٣ ، ص . ٩٥ ، أنظر أيضا :

- علي زيعور ، التحليل النفسي للذات العربية ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٧٧ .

- فاطمة المرنيسي ، السلوك الجنسي في مجتمع عربي إسلامي ، ترجمة : فاطمة الزهراء ازرويل ، دار الحداثة ، بيروت ، ١٩٨٢ ، هشام شرابي ، البنية البطريركية ، بحث في المجتمع العربي المعاصر ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٧ .

(٥٧) عن بعض أشكال التعبير هذه ، انظر : فاطمة الزهراء ازرويل ، الزوجان في المغرب ، تحولات ومطامح ، ضمن : أزواج وتساؤلات ، مقاربات : الفنك ، الدار البيضاء ، ١٩٩٠ ، ص ٣٨ - ٤٨ .

(٥٨) ن . م . س ، ص ٢٩٦ .

(٥٩) ن . م . س .

(٦٠) النقد الذاتي ، ن . م . س ، ص ٢٩٩ .

(٦١) ن . م . س .

(٦٢) ن . م . س ، ص ٢٧٤ .

(٦٣) ن . م . س ، ص ٢٧٢ .

(٦٤) ن . م . س ، ص ٢٧٥ .

(٦٥) هشام شرابي ، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي ، ن . م . س ، ص ٦٠ .

القسم الثالث

خطاب التحرر

تمهيد

لم تكن النساء غائبات عن ساحة تولّى فيها الرجال المطالبة بتحريرهنّ فى الساحة العربية المشرقية . ينطبق ذلك على مصر أكثر من غيرها ، لأنها شهدت أولى التحولات الاجتماعية والفكرية فى العالم العربى منذ نهاية القرن التاسع عشر ، ومعها أولى الأسئلة عن تردّى الأوضاع وسبل التمدّن ، والإجابات التى استلزمتها بشأن الإصلاح واللحاق بركب التمدّن . وفى هذا الإطار ، تميّز بعض المثقفين بطرحهم للمسألة النسائية ، كما سبق توضيح ذلك فى القسم الأوّل من البحث .

لقد تمّ التركيز فى معظم الدراسات التى اهتمت بطرح المسألة النسائية فى الساحة العربية ، على خطاب قاسم أمين بالأساس ، وتمّ مقابل ذلك تغييب الدور الذى لعبته النساء ، وأشكال التعبير التى اعتمدنها لتمرير وجهات نظرهنّ فى مسألة تتعلق بهنّ فى المقام الأوّل ، خاصّة وأنهنّ ساهمن بالكتابة ، وأبدين مواقفهنّ من خلالها . وهى مواقف اكتسبت خصوصية منذ البداية ، ولم تكن بالضرورة تؤيّد فى مجملها ما أبداه المثقفون الذين كتبوا عن المرأة من آراء ، وما أثاروه من قضايا .

يتعلق الأمر فى هذا القسم بإلقاء الضوء على الخطاب النسائى العربى منذ انبثاقه فى نهاية القرن التاسع عشر ، عن طريق قراءته وتفكيكه لتبين المفاهيم والتصورات بشأن المسألة النسائية كما صاغتها النساء .

يشكل الخطاب بهذا المعنى خطاب الذات النسوية التى تعبر عن ذاتها وعالمها ، عن طريق الكتابة التى لا تملك فيها النساء تراكما قياسا إلى الرجال ، والتى أصبحت منذ تلك الفترة وسيلتهنّ لاختراق الصمت ، مع ما يستلزمه ذلك من بحث عن القنوات الكفيلة بإيصال أفكارهنّ إلى الجمهور .

يعدّ العقد الأخير من القرن التاسع عشر ، الفترة حيث أصبحت الكتابة النسائية ظاهرة تفرض نفسها في مصر على الأخص، وبعدها الشام ، وذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار صدور كتابات أنتجتها النساء بشأن المسألة النسائية ، منذ أواخر الثمانينيات من القرن التاسع عشر ، وتاريخ صدور أوّل مجلة نسائية كانت تحمل إسم « الفتاة » سنة ١٨٩٢ بالإسكندرية ، في وقت كان يعرف انتشار العديد من المجلات العلمية والأدبية ، إلا أنّ أيّا منها لم تكن متخصصة في قضايا المرأة ، أو تسعى إلى تقديم وجهة نظر النساء بالأساس ، في ما يخصّ المسألة النسائية .

يمكن أن نلاحظ في هذا الصدد بأنّ انتشار الخطاب النسائي الذي سيتحقق بواسطة عدّة أشكال من الكتابة ، من أهمها المقالات التي نشرتها مجلات عديدة ومتنوعة ستؤسسها النساء ، قد سبق بسنوات خطاب قاسم أمين ، في حين تجمع العديد من الدراسات العربية والأجنبية ، على أنّ تأسيس الطرح بشأن المسألة النسائية في المنطقة العربية يعود إلى الرجال . وذلك ما أدّى إلى إغفال الدور الذي لعبته النساء في هذا الطرح ، حيث أنّه لم ينل حقه « من التقدير والتدقيق كأن التاريخ وقف على الرجال ، وكأن المرأة صورة لا تظهر إلا إذا كانت خارقة العبقرية وفائقة الإشعاع »[١] .

نجد الكثير من الأحكام التي تؤكّد هذا المنحى متناثرة في الدراسات التي كتبها باحثون أجانب ، اهتموا بالمسألة النسائيّة في العالم العربي ، كقول إحدى الباحثات : « من مفارقات مناقشة الطرح النسوي في كتابات المصريين المسلمين في ما بين ١٨٩٩ و ١٩٠٢ ... أنّ القائمين بها كانوا من الرجال » ، في حين يعترف باحث آخر بالدور الذي لعبته النساء في المطالبة بحقوق المرأة قبل الحرب الأولى ، إشارة منه إلى الحركة النسائية التي فرضت نفسها في مصر ، ابتداء من العقد الثاني من القرن العشرين ، بزعامة نساء من أبرزهنّ هدى شعراوي ، ولكنّه ينتهي إلى الحكم بأنّ « الأغلبية كانت من الرجال المنتمين إلى المراكز الحضريّة »[٢] .

نجد الكثير من الكتابات العربية ، تغفل هي الأخرى مساهمة النساء في مجال الكتابة عن قضاياهنّ ، منذ بداية طرح هذه القضايا للنقاش في الساحة العربية .

هكذا ، خلا كتاب لويس عوض[٣] الذى خصّصه لقضية المرأة من الحديث عن النساء الكاتبات ، وركّز بالأساس على الكتّاب الذين تناولوا القضية ، مع العلم أنّ اثنين منهم ، أى قاسم أمين وأحمد لطفى السيد ، كانا معاصرين لأهمّ الإسهامات النسوية خلال نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين ، التى تتمثل أساسا فى كتابات زينب فواز ، وملك حفنى ناصف ، كما سيتمّ تفصيل ذلك فى مكان لاحق .

والواقع أنّ هذا التجاهل لبدايات الكتابة النسائية العربية عن المرأة ، أصبح تقليدا استمرّ حتّى السنوات الأخيرة[٤] ، بل إننا قد نجد بعض الكتاب العرب الذين تناولوا فكر النهضة فى الجانب المتعلق منه بالمرأة ، لا يعترف بوجود كتابة نسائيّة فى الموضوع ، أو برائدات نسائية فى الساحة العربية ، يقول أحدهم مثلا : « قد كان هناك بلا شكّ نساء سرن فى ركاب الدعوة منذ القرن التاسع عشر ، وساهمن بصفة فعالة فى تكوين الاتحادات النسائية والجمعيات الخيرية ... إلا أنّ كلّ ذلك وغيره مما لا يستدعى المقام ذكره مفصلا ، لم يفرز لنا رائدة فرضت حضورها فى مستوى الفكر ، فطرحت قضيّة المرأة من وجهة نظر المرأة نفسها »[٥] .

لقد ظهرت خلال السنوات الأخيرة بعض المؤلفات التى تحاول أن تتجاوز هذا النقص[٦] . كما أنّ بعض مجموعات الأبحاث النسائية أخذت على عاتقها جمع كتابات الرائدات الأوائل ، ونشرها ، والتعريف بها[٧] . والواقع أنّ عدم إعادة طبع تلك الأعمال يشكل عائقا يجب أخذه بعين الاعتبار ، لأنّ أغلبها احتوته المجلات النسائية القديمة ، التى يصعب الوصول إليها اليوم ، بالنسبة لعدد كبير من الباحثات والباحثين . غير أنّ هذا العذر لا يكفى لتبرير تجاهلها عند الكتاب الذين أخذوا على عاتقهم دراسة الطرح الذى عرفته المسألة النسائية ، فى المرحلة التى كانت كتابات النساء خلالها تشكل متنا مهمّا ، لا محيد عن دراسته ، لتوخّى صورة أشمل عن المواقف التى تمّ الإعراب عنها ، من لدن النساء اللائى امتلكن القدرة على الكتابة ، وساهمن فى النقاش الدائر فى مجتمعهنّ بشأن مختلف القضايا ، وخاصّة منها تلك التى تمسّ المجتمع ومكانتهنّ فيه ، سواء فى المجال الخاصّ أو العامّ .

ندرك لدى مقاربة هذا المتنّ ، بأنّ قاسم أمين لم يكن الوحيد فى طرح المسألة النسائية فى عصره ، ولكن لا مناص من الاعتراف بأنّ مواقفه الجريئة أثارت الجدل أكثر من غيرها ، فى حين أنّ الاعتدال كان سمة واضحة فى مواقف النساء اللواتى كتبن بشأن المسألة النسائية .

لقد ساهمت الكاتبات الأوائل فى الجدل الدائر بشأن المرأة من مواقع مختلفة ، عبرن من خلالها عن وجهات نظر لم تكن بالضرورة متفقة مع تلك التى دافع عنها قاسم أمين .

يبقى أنّ التركيز عليه دون غيره قد جعل الدارسين يغفلون « التركيبة الثقافية الأوسع لقضية دور المرأة فى المجتمع المصرى وتعقيدات القضية المطروحة .. فقد اشتعلت المناقشات وسط شرائح معينة من المصريين ، وتمّ خلالها طرح آراء مختلفة ، وضمّت النساء مثلما ضمّت الرجال »(٨) .

الهوامش

(١) ناديا الجردى نويهض ، نساء من بلادى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨٦ ، ص ٧ .

(٢) أنظر الآراء التى أوردتها بث بارون بهذا الشأن : النهضة النسائية فى مصر ، الثقافة والمجتمع والصحافة ، ترجمة : لميس النقاش ، منشورات المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٩ ، ص ١٢ .

(٣) لويس عوض ، المؤثرات الأجنبية فى الأدب العربى الحديث ، قضية المرأة ، دار المعرفة ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، مايو ١٩٦٦ ، درس المؤلف إسهام كل من الطهطاوى ، وأحمد فارس الشدياق ، وقاسم أمين ، وأحمد لطفى السيد .

(٤) كمثل على ذلك، أنظر :

خليل أحمد خليل ، المرأة العربية وقضايا التغيير ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٢ ، رغم أنه يولى الاهتمام للحركة النسائية فى مصر خلال بداية القرن العشرين ولكتابات قاسم أمين ، لا يتطرّق البتة إلى الكتابات النسائية فى نفس المرحلة ، لعلّ الإشارة الوحيدة التى تضمنها الكتاب بهذا الشأن ، هى التى تخصّ ملك حفنى ناصف ، حين قال عنها فى ص ١٠٥ من الكتاب ، ضمن مقارنة مع قاسم أمين : « فإذا كان موقف قاسم أمين هو الأميز فى مسائل الحجاب والزواج والطلاق ، فإنّ بعض رائدات حركة النساء العربية الحديثة ، مثل ملك حفنى ناصف كنّ أقلّ تحرّرا من الدعاة الذكور » . ويبدو أنّ هذ الحكم كان كافيا لإلغاء إسهامها من البحث .

– خالدة سعيد ، المرأة ، التحرر ، الإبداع ، نشر الفنك ، الدار البيضاء ، ١٩٩١ ، تفرد المؤلفة التى تعدّ من أبرز الباحثات اللواتى نشرن كتابات متميزة عن المرأة العربية ، نصف كتابها لقاسم أمين ، والباقى لبعض المبدعات المعاصرات ، وتخص باحثة واحدة بفصل ، هى فاطمة المرنيسى فى آخر كتبها آنذاك : الحريم السياسى .

(٥) فرج بن رمضان ، قضية المرأة فى فكر النهضة ، نفس المرجع السابق ، ص ٧٥ .

(٦) انظر مثلا : بولعلى ياسين ، حقوق المرأة فى الكتابة العربية منذ عصر النهضة ، دار الطليعة الجديدة ، دمشق ، ١٩٩٨ ، ألقى المؤلف الضوء على أهمّ الإسهامات وحرص على تقديم أهمّ الكتابات منذ منتصف القرن التاسع عشر ، بما فيها الكتابات الإبداعيّة ، دون تمييز فيها بين الرجال والنساء .

(٧) من بينها مجموعة المرأة والذاكرة بالقاهرة ، التى نشرت كتاب ملك حفنى ناصف « النسائيات » (١٩٩٨) ومذكرات نبوية موسى « تاريخى بقلمى » (١٩٩٩) .

(٨) بث بارون ، النهضة النسائية فى مصر ، الثقافة والمجتمع والصحافة ، ترجمة : لميس النقاش ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٩ ، ص ١٢ ، ١٣ .

الفصل الأول

تأسيس الخطاب النسائى

المجلات النسائية

١- النشأة والعوامل والمسار :

كان انبثاق الصحافة النسائية فى مصر متزامنا مع صعود الحركة الوطنية التى تقوّت إثر الاحتلال الإنجليزى سنة ١٨٨٢ ، إلاّ أنّ هذا التزامن لم يجعل الارتباط بين المدّ الوطنى والصحافة المعنية مباشرا ، وهذا ما تجلى فى الكتابة النسائية التى لم تضع المسألة السياسية ضمن أولوياتها ، ولكنّ الخلفية السياسية للمرحلة كانت متحكمة فيها ، إذ أنّ وجود الحركة الوطنية المناهضة للاستعمار كان يفرض بالضرورة تصورا للوسائل المؤدّية إلى التحرر ، وإعادة النظر فى مكونات المجتمع وأحواله ، ومن ضمنها الأسرة وأوضاع النساء .

كان الازدهار الذى عرفته الصحافة المكتوبة منذ الثمانينيات من القرن التاسع عشر فى مصر ، عاملا مباشرا فى انبثاق المجلات النسائية . لقد لجأ العديد من المثقفين الشاميين الهاربين من نير الاستبداد العثمانى إلى مصر ، ولعبوا دوراً كبيراً فى إشاعة الفكر التحديثى من خلال الصحافة ، وتنسب إليهم بعض الإحصائيات ملكية حوالى ٢٠٪ من الصحف والمجلات الصادرة قبل الحرب العالمية الأولى . والواقع أنّ هذا الازدهار فى مجال الصحافة ، يعود إلى أنها أصبحت صوتا معبّرا عن الحركة الوطنية الناشئة ، والتيارات السياسيّة والفكريّة المتعدّدة ، فى غياب قنوات أخرى لممارسة الاختلاف فى الرأى ، مثل البرلمان أو الأحزاب السياسية ، قبل ظهور هذه الأخيرة ، وتأسيسها للصحف الناطقة باسمها ، إضافة إلى المجلات الأدبية والفكرية

التي لعبت دورا كبيرا في نشر النظريات العلمية الحديثة ، وإثارة النقاش بشأن القضايا التي تتعلق بالتغيير على سائر المستويات كشأن مجلّة « المقتطف » ، التي أسسها كلّ من يعقوب صروف وفارس نمر ، واستمرّ صدورها من سنة ١٨٧٦ إلى سنة ١٩٥٢[١] .

تجدر الملاحظة إلى أنّ إصدار مجلة لا يكتسي طابعا ثقافيا فحسب ، ولكنه عمل يرتبط بالجانب التجاري ، ويستلزم التوفر على تمويل للقيام به . استفادت المجلات النسائية التي تواتر صدورها ابتداء من تسعينيات القرن التاسع عشر على هذا المستوى ، من تضافر مجموعة من العوامل .

لقد أتاح الانتقال الرأسمالي إمكانيات جديدة للاستثمار في مصر ، ورغم أنّ أغلب المشاريع الاقتصادية كانت في ملكيّة الأجانب ، بحكم الامتيازات التي كانوا يتوفرون عليها ، فإنّ هناك فرصا ظلت مفتوحة في وجه صغار المستثمرين . يتعلق الأمر بمجالات استعصت على الهيمنة الأجنبيّة ، لأنّها كانت ترتبط بالحقل الثقافي ، وتتطلبّ معرفة باللغة العربية ، كشأن الصحافة التي لم تكن تحتاج إلى رأسمال ضخم [٢] ، أو إلى طاقة بشرية كبيرة ، نظرا لأنّ تأسيس مجلة شهرية لم يكن يحتاج إلى أكثر من شخصين في أغلب الحالات ، وذلك ما ساعد النساء على تأسيس مجلاتهنّ .

كانت مصر إلى جانب ذلك ، تتوفر على البنية التحتية اللازمة لنموّ الصحافة منذ نهاية القرن التاسع عشر ، مثل التلغراف ، والبريد ، والهاتف ، وإمكانية تصدير المجلات إلى الخارج ، إضافة إلى وجود شروط قانونية للعمل الصحفي ، كما أنّ الإقبال على قراءة الجرائد والمجلات كان يرتفع مع تزايد عدد المتعلمين في المجتمع[٣].

والواقع أنّ انتشار التعليم في أوساط النساء ، كان من أهمّ العوامل التي ساهمت في نشأة المجلات النسائية وتزايد عددها ، سواء بالنسبة لمؤسساتها والنساء اللواتي نشرن مقالاتهنّ فيها ، أو بالنسبة للجمهور الذي كانت تتوجّه إليه ، والمشكّل أساسا من النساء .

لقد تزامنت البدايات الأولى لتعليم البنات فى كلّ من مصر وسوريا ولبنان ، خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، مع اختلاف فى الشروط التى حكمتها .

فى مصر ، استحدث نظام محمد على الذى أصبح وليا عليها سنة ١٨٠٥ ، تغييرا على المستويات الاقتصادية ، والفكرية ، والثقافية بشكل عام ، وضمنه كانت بداية الاهتمام بتعليم البنات ، لقد كانت سياسات محمد على فى الميدان الاقتصادى بالمدن والعالم القروى ، ذات آثار سلبية على نساء الطبقات الشعبية ، شأنها فى ذلك شأن اقتصاد السوق الذى فرضه الانتداب البريطانى فى ما بعد ، حيث اقتحمت النساء سوق العمل المأجور مجرّدات من الحماية ، وتعرّضن للعديد من مظاهر الاستغلال ، ومنها مثلا أنّ الواحدة منهنّ كانت تحصل على ثلث أجر الرجل . إلا أنّ الجانب الإيجابى خلال تلك الفترة كما تراه إحدى الباحثات[٤] ، يتمثل فى مترتبات إصلاحات محمد على المباشرة على النساء ، إذ أنّ إلحاحه على التقدّم التكنولوجى والاجتماعى فرض على الدولة الاهتمام بتعليم البنات ، أمّا المترتبات غير المباشرة ، فقد تجلّت فى مطالبة الشباب الذين تعلّموا فى المدارس الحديثة ، أو تلقوا دراستهم فى أوروبا ، بإصلاحات اجتماعية ، ومن ضمنها تحسين أوضاع النساء .

يؤكد المسار الذى سلكه تعليم البنات فى مصر هذا التحليل ، لقد تمّ إنشاء مدرسة للطبيبات سنة ١٨٣٢ ، حيث كانت البنات يدرسن ستّ سنوات ، فى إطار نفس النظام المطبّق على الطلاب ، كان تأسيس المدرسة المذكورة نابعا من الحاجة إلى الخدمات الطبية لمواجهة الأمراض والأوبئة ، بين النساء والأطفال[٥] ، غير أنّ الدولة لم تقم بخطوات بعد تأسيس هذه المدرسة فى سبيل نشر التعليم بين صفوف البنات ، كما أنّ المجتمع المصرى لم يكن يتقبل الفكرة ، ولعلّ الطريقة التى تمّ بها استقطاب تلميذات إلى المدرسة المذكورة ، يقدّم صورة عن رفض الأسر المصريّة السماح لبناتها بالذهاب إلى المدارس خلال تلك الفترة ، بصرف النظر عن الأسباب التى يعيدها البعض إلى رفض الشعب المصرى ، للطريقة التى كان يسلكها محمد على فى تطبيق سياساته بالإكراه .

لقد اضطرّت إدارة محمّد على ، إلى إتخاذ إجراء يبدو لنا اليوم بالغ الغرابة ، حين صادفت مشاكل فى إيجاد طالبات لإلحاقهنّ بالمدرسة المذكورة ، حيث تمّ إرسال الموظفين « إلى أسواق الجوارى لشراء فتيات حبشيات وسودانيات . وكانت هؤلاء الجاريات أوّل مجموعة من الطالبات يلتحقن بالمدرسة ... وبعد ثلاث سنوات اشترت الحكومة عشر طالبات من سوق الجوارى .. ثم أخذت الحكومة عشر فتيات من مارستان المنصورى ... وكان هذا الخليط العجيب من الجوارى ونزيلات المستشفى القديم ، هو النواة الأولى لمدرسة الحكيمات »[٦] .

لم تول الدولة المصرية بعد ذلك أهميّة لتعليم البنات ، ولم تستشعر الحاجة إليه إلا فى السبعينيات من القرن التاسع عشر ، فى عهد الخديوى إسماعيل (حكم مصر بين ١٨٦٣ و ١٨٧٩) ، حيث أنشأت أوّل مدرسة ابتدائية للبنات سنة ١٨٧٣ ، وفى سنة ١٨٧٤ ، أقامت مدرسة ثانوية ، وبحلول سنة ١٨٧٥ ، كان عدد البنات فى المدارس العموميّة ، يصل إلى ٨٩٠ ، من مجموع ٥٣٦٢ متمدرسا [٧] .

كان تعليم البنات قد بدأ يشقّ طريقه قبل هذه السنوات ، وأصبح من العادات المتبعة فى الطبقة الأرستقراطية ، التى وفرت لبناتها تعليما عربيا ومعرفة باللغات الأجنبية ، كشأن بنات محمد على ، إلى جانب ذلك ، بدأ التعليم ينتشر بين صفوف بنات الطبقة الوسطى ، والقبطيات منهنّ على الأخصّ ، بفضل المدارس التى أنشأتها البعثات التبشيرية منذ أواخر النصف الأوّل من القرن التاسع عشر[٨] .

انتشر تعليم البنات فى الشام نسبيا خلال نفس الفترة بفضل المدارس التى أسّستها البعثات التبشيرية والجمعيات المحليّة . وكانت البنات اللواتى استفدن من امتياز التعليم قبل غيرهن ، ينتمين إلى العائلات الدمشقية والبيروتية الكبيرة ، شجّع والى بيروت العثمانى هذا الاتجاه ، فأوفد ابتداء من سنة ١٨٨٠ فتيات سوريات ولبنانيات ليتابعن دراستهنّ فى معاهد الأستانة ، وأسّس « نادى الشابات المسلمات » ، حيث كانت تلقى المحاضرات ، وكان هذا النادى أوّل مكان عامّ ترتاده النساء ويتخلين فيه عن الحجاب[٩] .

كانت النساء اللواتي أسسّن المجلات النسائية ينتمين إلى هذه الفئات التي استفادت من التعليم في الشام ومصر ، خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر . ولعلّ هند نوفل التي قامت بتأسيس المجلة الأولى ، أي « الفتاة » سنة ١٨٩٢ ، نموذج للفئات النسويّة المذكورة في انتمائها الاجتماعي ، والشروط التي توفرت لها ضمن الأسرة التي نشأت فيها .

وصلت عائلة هند إلى مصر قادمة من سوريا في سبعينيات القرن التاسع عشر ، كانت أمها مريم النحاس امرأة متعلمة من الطبقة الأرستقراطية اللبنانية ، تلقت دراستها في المدارس الإنجليزية بسورية [١٠] ، وكانت كاتبة ، نشرت كتاب تراجم للنساء تحت عنوان : « معرض الحسناء في تراجم مشاهير النساء » سنة ١٨٧٩ بالقاهرة .

لم يستمرّ صدور مجلة « الفتاة » أكثر من سنة ، لأنّ مؤسستها انصرفت إلى حياتها الأسريّة ، ولكنّ الفكرة ستعرف طريقها إلى الاستمرار بعدها ، إذ ما أن حلت سنة ١٨٩٦ ، حتى ظهرت مجلتا « الفردوس » و « مرآة الحسناء » ، وفي سنة ١٨٩٨ ، صدرت بالإسكندرية مجلة « أنيس الجليس » . تواتر بعدها ظهور مجلات لعبت فيها النساء الشاميات المقيمات في مصر دورا متميّزا ، مثل لبيبة هاشم (١٨٨٢ - ١٩٥٢)، التي كانت كاتبة ذات ثقافة واسعة ، أهلتها لنشر مقالاتها في العديد من الجرائد والمجلات ، قبل تأسيس مجلتها « فتاة الشرق » ، التي دام صدورها ثلاثة عقود كاملة ابتداء من ١٩٠٦ [١١] . وتبعا لبعض المصادر ، فقد صدرت خمس عشرة مجلة نسائية في ظرف وجيز لا يتعدّى سبع عشرة سنة[١٢].

لقد كان اختيار قناة الكتابة الصحفية نابعا من وعي النساء بأهميتها وقدرتها ، أكثر من الكتاب ، على نشر أفكارهنّ واستقطاب جمهور عريض . وتدلّ عناوين المجلات على نوعية الخطّ التحريري الذي نهجته ، وكذا الجمهور المستهدف ، إذ أنّ مجلات مثل « الفتاة » ، و « البنات » ، و « فتاة الشرق » ، و « فتاة النيل » ، كانت تتوجه بالأساس إلى النساء الشابات ، في حين ركّزت مجلات أخرى مثل « المرأة » ، و « المرأة في الإسلام » ، و « ترقية المرأة » ، على النساء الأكبر سنّا . إضافة إلى أنّ هناك مجلات

كانت تصدر باللغة الفرنسية ، أو تتخذ اسما فرنسيا وإن كانت مكتوبة باللغة العربية[١٣] ، الشيء الذى ينبيء عن الفئة التى كانت تتوجّه إليها من النساء . فضلا على أنّ هناك مجلات كانت تعنى أساسا بشؤون الأسرة ، كشأن مجلة « العائلة » ، التى تأسست فى القاهرة سنة ١٨٩٩ .

اعتمدت المجلات على الوسائل البصرية مثل الصور الملوّنة لتجتذب الجمهور ، ونجد بأنّ اختيار الصور وبالأخصّ منها تلك التى تزين الغلاف ، يعكس توجّه المجلات والاختلاف بينها فى الخطّ التحريرى . لقد كانت هناك مجلات تنشر على غلافها صورا لنساء شهيرات ، فى حين كانت أخرى تزين غلافها بصورة امرأة تغطى وجهها بحجاب . ويبدو أن الاختيار الأخير لم يكن يعكس توجّه المجلّة المناصر للحجاب ، بقدر ما كان نابعا من الضغوط الاجتماعية الممارسة عليها . ذلك ما نستخلصه حين نعلم مثلا بأنّ مجلة « العفاف » ، نشرت على غلافها صورة لفتاة تضع نقابا شفافا على وجهها تبدو معه ملامحها واضحة ، ولكنّ الهجوم العنيف الذى تعرّضت له من طرف المتشددين ، جعلها تعيد نشر الصورة فى العدد اللاحق بحجاب سميك يخفى ملامح الوجه ، ثمّ اضطرّت إلى التوقف عن نشر الصور فى الأخير[١٤] .

يتمثل دور المجلات النسائية التى ظهرت فى نهاية القرن التاسع عشر ، وبداية القرن العشرين ، فى كونها عكست وجهات نظر النساء فى الكثير من القضايا المرتبطة بالمسألة النسائية ، ومستوى الوعى النسائى الذى عبرت عنه النخبة النسويّة العربية التى كانت فى طريقها إلى التشكّل خلال تلك الفترة ، واستفادت من عدّة امتيازات اجتماعيّة ، ومنها التعليم . لقد صاغت النخبة المذكورة مجموعة من التصورات والاقتناعات ، لم تكن بالضرورة منسجمة فى كلّ الأمور المطروحة للنقاش خلال تلك المرحلة ، نظرا للاختلاف الموجود بين من أنتجنها على عدّة مستويات ، يعود الاختلاف المذكور إلى عومل تتعلّق بانتماءاتهنّ الدينية كمسلمات أو مسيحيات ، وبتوجهاتهنّ الثقافية التى تقرّبهنّ من الثقافة الغربية ، أو تجعلهنّ على العكس من ذلك ، متشبثات بالهوية الثقافية الإسلامية .

ويبدو أن ما كان يجمع بين هؤلاء النساء ، هو اقتناعهنّ بأهمية الرسالة التى يقمن بإيصالها ، وبأهميّة الكتابة كوسيلة لذلك ، لقد ذهبت إحداهنّ إلي حدّ اعتبار الكتابة تطوّعا أخلاقيا ، بل فعل إحسان حسب تعبيرها ، وأكّدت على قدرة الكتاب المطبوع الذى يشكل ثمرة من ثمرات التقدم ، على خلق علاقة جديدة بالقارئ ، والوصول إلى جمهور عريض ، والتأثير فيه :

« ومن رغب فى أن يأتى بالإحسان الكتابى لا يحتاج أن يجمع الشعب من حوله ليلقى عليهم معارفه ، كما كانت تفعل العلماء فى سالف الأيام ، بل خولّته التقدمات العصرية مقدرة على وضع أفكاره وتعاليمه في كتاب ينشره بين الملأ ، فتتناوله الأيدى ، ويقطف أثماره القاصي والداني ، ونرى تآليفه يقوم مقامه فى كلّ عصر ، حتى إذا فنى المؤلف ولعبت الديدان فى جسده ، بقى كتابه بين أيدى الذين بعده يغذون عقولهم بموادّه »[١٥] .

٢ - وجهات نظر النساء :

إذا قاربنا الموادّ التى كانت تنشر فى المجلات النسائية والأبواب التى كانت ثابتة فيها ، نخرج بملاحظة عامّة ، وهى أنّ المسألة النسائية من منظورهنّ لم تكن مجرد نقاش فكرى صرف ، حول أوضاع النساء العامّة وسبل تغييرها ، بل إنّ معالجتها تمّت من خلال تفاصيل كثيرة تتعلق بحياة النساء اليومية ، والمشاكل التى يتعرّضن لها ، بما فيها الضغوط الاجتماعية والثقافية التى تبدو واضحة من خلال سلوك مؤسسات المجلات أنفسهنّ ، والآراء التى عبرن عنها كما سيتمّ توضيح ذلك.

لقد كان موضوع حقوق النساء مطروحا بحدّة فى إطار مختلف المشاريع الإصلاحية التى اقترحها المثقفون ، وهو موضوع عبّرت النساء عن وجهة نظرهنّ فيه باعتبارهن معنيات به فى المقام الأوّل ، دون الدخول فى مواجهات عنيفة بشأنه ، بل يمكن القول ، بأنّ اهتمامهنّ انصرف أكثر للتعبير عن حاجات النساء فى تلك المرحلة ، وعلى رأسها التعليم ، وما يترتب عنه من تحسّن فى أوضاعهنّ داخل الأسرة ،

واكتسابهنّ لمؤهلات أفضل تمكنهنّ من النجاح فى حياتهنّ الزوجية ، ومن توفير تربية حديثة لأطفالهنّ . ويمكن القول بأنّ المجلات النسائيّة حافظت على قدر كبير من الاستقلالية ، بمعنى أنها انكبت على قضايا النساء بالأساس ، ولم تكن ناطقة باسم أى حزب سياسى ، بل إنها تجنبت الدخول فى الجدل السياسى ، باستثناء التعبير عن موقفها الوطنى الرافض للاحتلال .

يبدو واضحا أنّ الهدف الذى توخته هو نشر وجهات نظر النساء ، ذلك ما عبّرت عنه مؤسساتها بصيغ مختلفة . حين أسست هند نوفل مجلة « الفتاة » فى نوفمبر ١٨٩٢ ، كتبت افتتاحيتها عن الحاجة إلى مجلة نسائية كما هو الشأن فى الغرب ، ورأت بأنّ الشرق « يفتقر لمجلة واحدة من هذا النوع ، فى حين أنّ أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية تزخر بالمجلات الخاصة بالنساء » . عبرت ألكسندر أفرينيو عن الموقف نفسه حين أصدرت مجلتها « أنيس الجليس » ، سنة ١٨٩٨ : « إنّ السيدات الفاضلات فى هذا القطر تعوزهنّ مجلّة مخصوصة بهنّ »[١٦] . أمّا سارة الميهية ، فقد أوضحت هدفها من إصدار مجلة « فتاة النيل » سنة ١٩١٣ ، الذى يتمثل فى كونها « مدرسة للبنات والسيدات وحقلا لأقلامهنّ »[١٧] . وقد حذت هذه الرغبة فى نشر وجهات نظر النساء ببعض مؤسسات هذه المجلات ، إلى إعلان رفضهنّ لنشر مقالات للرجال ، كشأن روزا أنطون التى أعلنت بأنها « لن تنشر مقالات بأقلام غير النساء » ، فى مجلتها « السيدات والبنات » (١٩٠١)[١٨] .

١ - حقوق المرأة فى رأى النساء :

من خلال استقراء المواقف التى أبانت عنها النساء بشأن حقوقهنّ ، نخلص إلى أنّ وجهات نظرهنّ اختلفت بشأنها ، وأنّ موضوع الحقوق عكس أكثر من غيره اختلافاتهنّ من حيث الانتماء الدينى ، ومن حيث الثقافة التى تلقينها أو تأثرن بها ، وبالتالى لم تعبر الكتابات عن صوت وحد أو موحّد بهذا الشأن .

لقد كانت الكاتبات الشاميات الأصل مسيحيات فى غالبهن ، ولذلك تجنّبن البحث فى موضوع حقوق المرأة ، على اعتبار أنّ النقاش فيه مرتبط بالإسلام وبالشريعة

المنبثقة منه . أكثر من ذلك ، أكدت المؤسسات المسيحيات على ابتعاد مجلاتهنّ عن الجدل الديني ، لقد أوضحت هند نوفل منذ البداية بأنه « لا منزع في مجلتها للمشاحنات الدينية» [١٩] ، بل إنها تجنبت الخوض في الشؤون السياسية أيضا ، وانصرفت إلى الكتابة « في حقل واحد هو الدفاع عن المرأة وتوجيه الأنظار إلى مركزها الطبيعي في الأزمنة الغابرة والقرون الوسطى ، وما بلغته في العصر الحاضر من العلم والأدب والأخلاق وحسن الإدارة وتدبير المنزل وتربية الأولاد ، وسائر الفنون الجميلة كالخياطة والتطريز والزركشة والرسم والتصوير »[٢٠] . غير أن هؤلاء المؤسسات العربيات المسيحيات ، أكدن على انتمائهنّ القومي ، إلى الشرق ذي اللغة الواحدة ، والتاريخ المشترك ، الشيء الذي أدّى إلى تشابه أوضاع النساء بحكم هذا الانتماء في رأيهنّ .

يتجلّى هذا الموقف في مقالة للبيبة هاشم عنوانها « المرأتان » ، انتهت فيها بعد تفكير كما تقول ، إلى أنّ « المرأة هي المرأة في مصر والشام ... إذ تعيش كلاهما تحت سماء الشرق ، ولهما نفس العادات ونفس اللغة»[٢١]. بل إنّ بعضهنّ كنّ يتحدّثن عن ضرورة المحافظة على الهوية بنفس الصيغة المستعملة في أدبيات المسلمين المحدثين ، حيث انتقدن التقليد الأعمى للغرب ، داعيات إلى الحذر من الانزلاق في هذا الاتجاه . ذلك ما نستشفه بوضوح قولة روزا أنطوان : « فلنجتهد أيتها العزيزات بتقليد ما هو نافع وصالح لأنفسنا ، ولننبذ في هذا التقليد كلّ ما يحكم العقل بفساده »[٢٢]. ولعلّ هذا الإحساس العميق بالانتماء إلى الشرق ، هو الذي جعل الكاتبات ينشرن سير النساء العربيات والشرقيات عموما قبل الإسلام ، رغم أنهنّ ساهمن بنصيب وافر في ترجمة الأفكار العلمية إلى القارئات ، وفي التعريف بالشهيرات من النساء الغربيات ، وبالحركات النسوية المتصاعدة في الغرب آنذاك .

على العكس من الكاتبات المسيحيات ، خاضت المسلمات منهنّ النقاش بشأن حقوق المرأة وخاصة بعد ظهور كتابات قاسم أمين . غير أنّ مواقفهنّ اتّسمت عموما بالاعتدال ، حيث لم يدخلن في مواجهة صريحة مع الرجال ، ولم يعتبرن النقاش بشأن الحقوق النسويّة مجالا للصراع بين الجنسين .

إذا حاولنا الألمام بالمواقف التى عبّرت عنها المجلات النسائيّة حول قضيّة أسالت الكثير من المداد كقضية الحجاب ، نتبيّن أوجه الخلاف الذى ساد بشأنها بين الكاتبات . لقد تجنّبت المسيحيات منهنّ الخوض فيها ، رغم أنها كانت تنطبق على الكثير من النساء القبطيات فى مصر . فى حين ، عبرّت المسلمات فى أغلب الأحيان عن رفضهنّ للدعوة إلى السفور ، وقد تراوحت مواقفهنّ بين تلك التى حددتها الوضعية الاجتماعية فى عصرهنّ ، وحقهنّ فى اختيار مصيرهنّ ، وبين التشبث بالحجاب ورفض السفور ، انطلاقا من وجهة نظر تعتمد المرجعية الدينية المحافظة .

تمثل الموقف الأول فى آراء الكاتبات المسلمات اللواتى تأثرن بتوجّه محمد عبده التنويرى ، الداعى إلى العودة إلى الدين الصحيح ، والتخلى عن العادات التى تنسب إلى الدين ، وعن الممارسات الخرافية فى المجتمع ، والانفتاح على العصر ، والاستجابة لمتطلباته الجديدة ، وقد جهد انطلاقا من هذا المنظور فى توفير المرجعية الدينية لحقوق المرأة ، الشيء الذى مكّن النساء من التوفر على السند الشرعى لمطالبهنّ .

كانت سعدية سعد الدين مؤسسة مجلة « شجرة الدر » (١٩٠١) ، من المدافعات عن هذا الاتجاه الذى لا ينغلق عن الحداثة ، فاعتبرت الزواج « علاقة مبنية على الودّ والاحترام » ، وانتقدت القانون الذى يسهّل الطلاق ، لكنها لم تطالب بحق المرأة فيه(٢٣).

لم تكن أصوات النساء موحّدة داخل الاتجاه الواحد أحيانا ، ولذلك كانت ملك حفنى ناصف التى سندرس خطابها فى فصل لاحق ، من المدافعات عن حقوق المرأة الشخصية أكثر من سابقتها ، حيث طالبت بمنع تعدد الزوجات ، وبتحديد الطلاق وحصر حرية الرجل فيه ، غير أنها خالفت دعوة قاسم أمين إلى السفور ، واعتبرت بأنّ المسألة تخصّ المرأة ، وأن الواقع المجتمعى آنذاك لا يسمح بخروجها سافرة إلى المجال العامّ .

تمثل الموقف الثانى فاطمة راشد التى أسست مجلة « ترقيه الفتاة » ، مواكبة مع إنشائها لجمعية تحمل الاسم نفسه سنة ١٩٠٨ . ينبيء الخطّ التحريرى الذى اختارته المجلة بأنّ صاحباتها يمثلن بوادر توجّه إسلامى محافظ فى صفوف النساء آنذاك ،

وهو توجه تبرزه مواقف فاطمة راشد وغيرها من اللواتى يتفقن معها بشأن حقوق المرأة . نتبين من خلال كتاباتهنّ رفضهنّ المطلق للانفتاح على المرجعيّة الغربيّة ، معتبرات بأنّ الدين الإسلامى منح المرأة كلّ الحقوق « التى تضمن لها المساواة مع الرجل فى جميع الأشياء » ، مثل الحق فى الميراث والبيع والشراء والإعالة ، وهى حقوق كانت المرأة فى رأى فاطمة راشد تكافح من أجل نيلها فى الغرب(٢٤) . ومن ثمّ ، فإنّ ما تحتاجه المرأة المصرية المسلمة ، ينحصر فى التوعية الدينية ، والعودة إلى التقاليد السامية ، والالتزام بالتقوى والعفاف .

أدّى هذا الموقف المحافظ إلى رفض السفور من منطلق التشبث بالتقاليد ، بل شجب مظاهره فى المجتمع ، والتنديد بها باعتبارها دلالة على انتشار الفجوة والاستهانة بالقيم والأخلاق . لقد جزعت سارة الميهية ، مؤسسة مجلة « فتاة النيل » (١٩١٣) ، بالغ الجزع من رؤية النساء سافرات فى المجال العامّ ، مما دعاها إلى التعبير عن خوفها : « من أين أتت هذه النساء الشاردة فى الشوارع ؟ هل سقطت من السماء أم انشقت عنها الأرض ؟ وأين أسرهنّ ؟ »(٢٥) ، وأنهت مقالتها بدعوة الرجال إلى التشدد فى فرض الحجاب على بناتهنّ .

كان طبيعيا أن ترفض هؤلاء الكاتبات آراء قاسم أمين ، حيث اعتبرن أفكاره خطيرة على النظام الاجتماعى وعلى الدين ، ولذلك كتبت إحداهنّ تقول : « لو تحققت آمال قاسم لضاع العفاف الذى بضياعه يضيع الدين»(٢٦) . يؤكد هذا الموقف المتشدّد النابع من الخوف الذى يستحدثه التغيير فى نفوس الفئات المحافظة ، بداية انتشار ظاهرة السفور . والواقع أنّ المجتمع المصرىّ كان يشهد فى بداية القرن الماضى مظاهر تحوّل من أبرزها التغيير الذى عرفه الزىّ النسوى ، حيث أصبح الحجاب الذى تضعه النساء شفافا وأصبحت فئات منهنّ ترتاد المجال العامّ ، ناهيك عن نساء الطبقة العليا اللائى تخلين عن الزى المحلىّ لصالح الأزياء النسويّة الأوروبيّة . لقد انتشرت ظاهرة السفور إلى حدّ لفتت معه اهتمام الزوار الأجانب فكتبوا عنها (٢٧) .

٢- التعليم والأسرة :

لعلّ المساحة الأكبر من الخطاب التأسيسي الذى مررته أولائك الرائدات الأوائل للكتابة النسائية فى العالم العربى ، تعود إلى قضية التعليم فى ارتباطه بالأسرة ودور المرأة فيها ، وهو محور كان محطّ توافق بين كلّ التوجهات التى كانت المجلات النسائية تعكسها ، حيث كانت الكاتبات يرين بأنّ المشكل الأساسى الذى تعانى منه المرأة هو الجهل ، مع كلّ مترتباته السلبية على أوضاعها الذاتية ، وعلى الأسرة والمجتمع بكامله :

« إذا تأملنا فى أحوال ما حولنا من البشر ووقفنا على دخائل أمورهم ، نرى بعين آسفة أن معظم الشقاء والتعاسة والآلام التى نصادفها ، صادرة عن جهل اللاتى يتخذن مقام الزوجة بما يترتب عن ذلك من الواجب واللازم ، فيسود فى مساكنهنّ الخصام والشقاق ، وتفرّ الراحة من أمامهنّ على جناح السرعة إلى مقام السلام ، وتكون حياتهنّ مع أزواجهنّ عبارة عن سلسلة متصلة حلقاتها بالمرارة والويلات ..(٢٨) ».

يمكن القول بأنّ الإجماع الذى عرفته المرحلة حول تعليم البنات ، من لدن كلّ النساء والرجال الذين دافعوا عن حقوق المرأة ، يعود إلى أنّ المطلب لم يكن يشكّل فى حدّ ذاته خطرا على النظام الاجتماعى السائد منذ قرون ، أو على تقسيم المجال والأدوار فيه بين الجنسين كشأن السفور مثلا . كما أنّ مرحلة الكفاح الوطنى فرضت التفكير فى الواقع الاجتماعى ، وضرورة تجاوز سلبياته المؤثرة فى المجتمع ، وعلى رأسها الأمية السائدة فى صفوف النساء ، وبالتالى فإنّ تعليمهنّ كانت بمثابة تدعيم لذلك الكفاح .

استغلّت الكاتبات هذا الربط بكلّ الوسائل لزرع مزيد من الاقتناع بتعليم البنات . فالأمّة المصرية فى معركتها من أجل التقدّم ، لن تستطيع إعداد رجال متعلّمين دون تعليم الأمهات اللواتى يضطلعن بتربية وتأهيل هؤلاء الرجال . ولذلك ربطت بعضهنّ بين لفظتى « الأم » و « الأمة » ، وكتبت أخرى : « إذا كنا نطالب بتعليم وتوعية البنات

فلأنهنّ سيصبحن أمهات المستقبل »[٢٩] . أما مريم خالد من سوريا ، فكانت متأكدة من نجاح الدعوة إلى تعليم البنات واقتناع المجتمع بها :

« أمّا أنا فعندى أنّ صرير أقلامنا الحاضرة سيسرى فى وديان سوريا ويؤثر فى آذان الهيئة الاجتماعية » ، لتؤكد فى نهاية مقالتها هى الأخرى على الارتباط بين تعليم المرأة وتقدّم البلاد : « والمرأة مرآة الوطن فيها يظهر هيكله ومنها يعرف كيف هو »[٣٠] .

لقد سبقت الإشارة إلى أنّ مطلب تعليم البنات كما صاغته المجلات النسائية خلال تلك الفترة ، لم يكن ليمسّ بالنظام الاجتماعى القائم . والواقع أنّ موضوع التعليم عند أغلبية من تناولنه لم يكن مرتبطا بمجال آخر غير الأسرة ، أى علاقة المرأة بالزوج ، وتربيتها للأطفال ، وتوفرها على قدر من المعرفة بالشروط الصحية التى تسعفها فى رعايتهم . لقد كان الهدف من التعليم هو تحسين دور المرأة وأدائها فى البيت بصفتها أمّا وزوجة . من هنا ، ألحّت الكاتبات على رعاية المرأة لزوجها ، وأفضن فى توضيح مهامها ، والصفات التى يجب أن تتحلى بها :

« إنّ واجب الزوجة نحو رجلها فرض مقدّس سن من قبل الخالق ، فإهماله يعود عليها بشقاء مستمرّ إذ أنها تخسره محبّة زوجه وثقته بها ... والزوجة الصالحة هى التى تمتاز بأفكارها الطاهرة الشريفة ، وبشعورها الخفى اللطيف ، وبأخلاقها المبهجة الأنيسة ، وبصبرها الجميل ... وعفتها النقية ، فتراها مرتدية النظافة واللياقة ثوبا ، ومغتذية مع عائلتها على حدود الاعتدال والاقتصاد »[٣١] .

استأثر موضوع التربية بحيز هامّ من المقالات قصد التوعية بالأسس الحديثة لتربية الأطفال ، وبالشروط التى يجب أن يتوفر عليها المربّى . لعلّ الملاحظة التى تفرض نفسها فى هذا الشأن ، هى أنّ الكاتبات اعتبرن التربية مسألة تهمّ الآباء والأمهات بقدر متساو . تقول مريم مكاريوس (النحاس) فى مقالة تحت عنوان « تربية الأولاد » :

« ... ولما كانت تربيتهم أقوى الوسائط المثقفة لعقولهم ، المهذبة لأخلاقهم ، المقومة لاعوجاجهم ، وكانت هذه التربية متوقفة على الوالدين خصوصا ، وغيرهم عموما ، كانت واجبات الوالدين نحو أولادهم من أعظم الواجبات »(٣٢) .

أولت الكاتبات بالغ الاهتمام لدور الأمّ لأن تأثيرها على الطفل حاسم فى سنواته الأولى : « ... ومعلوم أنّ معظم تربية الوالدين يتوقف على الأمهات لا على الآباء لوجودهنّ غالب الأحيان مع أولادهنّ أيام الطفولة »(٣٣) . لقد كانت بعض المقالات التربوية التى كتبتها النساء توجيهية بكلّ ما فى الكلمة من معنى ، تستهدف إشاعة الوعى بالسلوك الذى يجب أن تنهجه الأمّ حتى تعودّ أطفالها على الصراحة ، والانضباط والاعتماد على النفس ، وتلجأ إلى الإقناع والشرح ، بدل العنف والتخويف ، كما هو شائع فى المجتمع .

لا تتطرّق مريم مكاريوس فى مقالتها الطويلة التى تمت الإشارة إليها ، إلى أساس التربية الحديثة فحسب ، ولكنّ مقالتها تتضمّن تحليلا وافيا لأساليب التربية التقليدية فى المجتمع العربى ، التى ما زال بعضها متبعا حتّى اليوم ، وتهدف إلى التحسين بمترتباتها السلبية على شخصية الطفل ومستقبله ، وإلى نشر الوعى ببدائل لها فى السلوك ، وفى نمط العلاقة بالأطفال :

« والخلاصة أنه يجب على الأمّ أن تجعل لها فى نفس ولدها طاعة مؤسسة على الحبّ تدوم إلى طويل لا طاعة مؤسسة على الخوف تدوم إلى قصير ... يطلب منها أن تكون بمنزلة الصديق والرفيق تخصص جانبا من وقتها لملاعبته بالملاعب المختلفة وتسليه تارة بقصّ القصص المفيدة عليه ، وطورا بتعليمه ... ومن أغلاط التربية عندنا أنه إذا قامت الأمّ لتأديب ولدها فكثيرا ما يعارضها الأب ويحمى الولد من التأديب كأنّ أمّه عدوّ له تقصد الانتقام منه ، وإذا قام الأب لتأديب ولد عارضته الأمّ ... ومن أغلاطنا فى التربية أيضا أننا لا نتحرّى تعويد الأولاد على الاعتماد على أنفسهم والاستقلال عن سواهم »(٣٤) .

لعبت المجلات النسائية دورا هامّا فى التنبيه بأهميّة تعليم النساء . لقد راهنت عليه كوسيلة للتقدم الاجتماعى ، وأيضا كإمكانية لتوسيع دائرة القارئات من دون

شكّ ، خاصّة وأنّ عددا منها كان يتوقف عن الصدور بفعل الصعوبات المالية . ويمكن القول إنها كانت من العوالم الأساسيّة فى انتشار الاقتناع بتعليم البنات فى الأوساط المدينية .

تبين العودة إلى واقع هذا التعليم خلال بداية القرن الماضى ، التقدّم الذى سجّله فى المجتمع المصرىّ ، الشىء الذى اضطرّ الحاكم البريطانى كرومر إلى الاعتراف فى سنة ١٩٠٧ ، بـ « الرغبة القويّة لدى المصريين فى تعليم بناتهم تعليما جيدا » ، كما حذا به إلى القول بأنّ الفكرة « تلاقى قبولا عامّا بعد آخر » . أمّا الحاكم الذى خلفه ، فقد كتب سنة ١٩١١ ، عن تعليم البنات : « ربّما يكون تزايد إقبال المصريين من جميع الطبقات على تعليم بناتهم تعليما جيدا ، هو أهمّ حدث فى التاريخ الاجتماعى لمصر على مدى العشرة سنوات الماضية » ، وكتب بعد سنتين من ذلك عن تقبل المجتمع المصرى لتعليم البنات تقبلا كاملا : « إن المعارضة التى كان المصريون يقابلون بها قضية تعليم البنات قد انتهت تماما »[٣٥] .

٣ - غياب المساواة وعمل المرأة : حدود خطاب التأسيس .

كان التعليم من وجهة نظر النساء أداة لتحسين وضع المرأة باعتبارها زوجة وأمّا ، بمعنى أنّ طرحه لم يكن وسيلة لإعادة النظر فى توزيع العمل السائد فى المجتمع بين الرجال والنساء . لم تطالب أغلب الكاتبات بالمساواة ، بل أكّدن على تقسيم الأدوار بين الجنسين ، وصغن بطرق مختلفة تصورهنّ لدور المرأة ودور الرجل الذى لا يمكن لها أن تؤديه . تحكى لبيبة هاشم التى كانت من أبرز الرائدات فى مجال الصحافة النسائية كما سبق ذكره ، قصة وقعت لها مع ابنها ، أو تخيلتها كوسيلة للتعبير عن موقفها تجاه تقسيم الأدوار بين الجنسين . لقد سألها الابن ذو الخمس سنوات عندما حملته إلى الطبيب عن السبب الذى جعلها لا تدرس الطبّ ، فأجابته بأنّ ذلك كان سيأخذ كلّ وقتها ، وسيشغلها عن العناية به : « لو عملت على إحرازه والاشتغال به ، لما تمكنت من الاعتناء بك ، والسهر عليك ، وصنع الملابس الجميلة لك ، والقيام بكل ما فيه راحتك ومسرتك »[٣٦] .

تجنّبت الكاتبات كلّ مواجهة فكريّة مع الرّجال بشأن تقسيم الأدوار فى المجتمع القائم ولعلّ مقالة مريم ماكاريوس التى تردّ بها على شبلى شميل الذى جهد فى إثبات تفوّق الرجل على المرأة ، نموذج لتفادى المواجهة الذى نهجته النساء . تترك قراءة المقالة انطباعا بأن النقاش يدور بين طرفين غير متكافئين ، إذ تسعى الكاتبة منذ البداية إلى التأكيد على تفوّق مخاطبها وخصاله ، وتعتبر ما قاله فى حقّ المرأة ناجما عن نسيان :

« ... والذى نعهده فيه من الصدق فى القول والإخلاص فى القصد يكذبنا إن سميناه خصما أو نسبنا إليه الغرض ، وأقواله وكتاباته تشهد له بسعة الاطلاع وغزارة المعارف ، فلا نصدّق إذا حططنا فى علمه ومعارفه ، ومع ذلك فلا ريب أنه لم ينصف فى حكمه على المرأة ولم يعدل فى ذكر مناقبها وأخلاقها ، وما ذلك فى حكمى إلا عن سهو إذ الإنسان عرضة للسهو والنسيان »[٣٧] .

تعيد إحدى الباحثات عدم مطالبة النساء الكاتبات بالمساواة ، إلى أنّ أغلب مؤسسات المجلات كنّ يستفدن من مساندة الرجال لهن ماديّا ومعنويًا ، ولذلك تفادين حسب رأيها التوتر فى علاقتهن بالرجال ، الذين كانوا مالكى السلطة على جميع المستويات[٣٨] . غير أن هذا التفسير لا يقدّم تبريرا مقنعا ينطبق على الموقف العامّ ، لأنه ينطلق من تجارب خاصّة ببعض مؤسسات المجلات اللواتى لاقين التشجيع من أقربائهنّ . والواقع أن عدم تأكيد أغلب النساء على مطلب المساواة يبين أكثر من غيره حدود خطاب التأسيس النسائى فى الساحة العربيّة ، إذ أنه كان محاصرا بالضغوط التى يمارسها المجتمع الأبوىّ على المرأة التى تخترق مجال الكتابة . كانت هذه الضغوط شديدة إلى حدّ أنّ العديد من النساء الكاتبات لجأن إلى الأسماء المستعارة ، ولم يجسرن على التصريح بهويّتهنّ . لقد وضعن اللبنات الأولى للكتابة النسائيّة فى مجتمع « كان اسم المرأة فيه يلوث سمعة وشرف العائلة . لقد كان الرجل لا يذكر اسم قريباته ، وكانت إعلانات الزفاف فى الصحف تكتفى بذكر اسمى الأب والعريس ، أما العروس فهى فى معظم الأحوال ، « صاحبة الصون والعفاف »[٣٩] .

تجنّبت الكاتبات الأوائل المطالب التى ستؤدّى بهنّ إلى الدخول فى مواجهة مباشرة مع النظام الأبوى ، وانصرفت المجلات إلى تلبية الحاجات التى اعتبرتها

صاحباتها ملحّة من وجهة نظرهنّ كنساء ، وأولت الاهتمام لدور النساء فى البيت وتحسين شروطه ، وحاولت ترسيخ أسس جديدة للعلاقة الزوجيّة ولدور الأمومة .

لم تخرج المؤسسات فى حياتهنّ الشخصية عن هذا الإطار ، كنّ لا يدعن مناسبة تمرّ دون التأكيد على أنهنّ يقمن بكلّ واجباتهنّ فى البيت قبل الانكباب على الكتابة . إلى حدّ أنّ بعضهنّ توقفن عن الكتابة بمجرّد الزواج ، وتوقف البعض الآخر عندما رزقن بأطفال ، ومن استمرت منهنّ فى الكتابة ، كانت تؤكّد لقرائها أنها لا تهمل واجباتها الأسرية(٤٠) .

تبرز هذه الأمثلة بأنّ النساء الكاتبات كنّ يخضعن فى حياتهنّ اليومية لضغوط النظام السائد والثقافة التى تسنده ، وترسخ فيه التقسيم التقليدى للأدوار . لقد كسرن هذا التقسيم فعليا حين اشتغلن فى الصحافة ، ولكنّ الشروط الذاتية والموضوعية من حولهنّ ، لم تكن لتدفع بهنّ إلى تجاوز التصورات التى ترسّخها الثقافة التقليدية بشأن دور المرأة ، فبالأحرى تحديها .

ما يعكس أكثر من غيره ترسيخهنّ لدور المرأة فى المجال الخاصّ ، هو رفض الأغلبية منهنّ لعمل المرأة فى المجال العامّ ، واعتبار الرجل مسؤولا عن إعالة الأسرة ، والمرأة مسؤولة عن البيت وواجباتها فيه . وذلك ما يفسّر كثرة الموادّ التى تخصّ التدبير المنزلى فى المجلات ، بل إنّ الكاتبات قد طالبن بإقرار مادّة التدبير المنزلى ، فى المناهج التعليمية الخاصة بمدارس البنات (٤١) .

لقد تعدّدت المواقف الرافضة لعمل المرأة فى المقالات التى نشرتها المجلات ، واعتمدت بعض الكاتبات وخاصة منهنّ ذوات التوجهات المحافظة ، أسلوب تشويه صورة المرأة العاملة فى الغرب ، التى تنصرف إلى عملها وتهمل واجباتها كزوجة وأمّ ، تتحدّث سارة الميهية عن محامية أجنبية بطريقة تحيل على مسرحية درامية :

« ... وقد همّها العمل وشغلها عن بكاء ابنها الملقى على أرض الحجرة أمامها يكاد ينفطر من البكاء والعويل ، ولكنّ المرأة جالسة على مكتبها تكتب بلا رحمة ولا شفقة »

وحين طلب منها الزوج الالتفات إلى ابنها ، « نظرت إليه نظرة احتقار وهزّت كتفيها وأسرعت تعدو » .

أمّا فاطمة راشد المسلمة المحافظة ، فقد ابتكرت تعبير « الجنس الثالث » كنعت محقر للمرأة العاملة ، وهو جنس لقيط لا يحمل فى رأيها صفات الرجل أو المرأة ، وتساءلت عن النتائج التى ستجنيها المرأة من التزاحم مع الرجال ، واعتبرت بأن عملها مجلبة للعار والمشاكل ، وأن المرأة الغربية اضطرت إليه لأنّ العائلة تخلّت عنها ، وهو أمر لا يمكن أن ينطبق على المجتمع المسلم(٤٢) .

تفرض مثل هذه المواقف نفسها على المتلقى ، وهى تحيل بوضوح على الانتماءات الاجتماعية والثقافيّة للكاتبات ، إذ أنهنّ كنّ فى الغالب ينتمين إلى الفئة العليا من الطبقة الوسطى ، واستفدن من امتياز التعليم والكتابة قبل غيرهنّ . وقد كنّ يتوجهن إلى نساء هذه الطبقة التى لم تكن النساء فيها يزاولن مهنا خارج البيت ، ولذلك خلت مجلاتهنّ تقريبا من واقع النساء فى الفئات الفقيرة ، باستثناء الخادمات التى تعرّضت بعض المقالات لوضعهنّ ، وعلاقتهنّ بربة البيت ، ودورهن فى تربية الأطفال . و لكننا قد نذهب بالتحليل إلى نقطة أبعد من هذا الارتباط رغم الإقرار به ، إذا أولينا الاعتبار لظاهرة العمل النسوىّ المأجور خلال المرحلة التى ظهرت فيها المواقف المذكورة .

لم تكن الظاهرة منتشرة فى المجتمع المصرى أو غيره من المجتمعات العربيّة ، خلال نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، كما أنّ الفصل بين المجالين الخاصّ والعامّ لم يكن مطروحا على النساء ، لأنّ درجة التطور الاقتصادى ، ومعها الأفكار السائدة فى المجتمع عن دور المرأة ، لم تكن قد فرضت عمل النساء خارج البيت ، باعتباره واقعا تصاغ حوله المطالب .

كان موقف أغلب الكاتبات فى المجلات النسوية من عمل المرأة معبرا عن وجهة نظر منبثقة من كلّ العوامل المذكورة . وعلى الرغم من قول الكثيرات منهنّ بإمكانية خروج المرأة إلى العمل فى حالة الاضطرار ، فإنّ كتاباتهنّ تنمّ عن عدم إيلائهنّ أهميّة لدور العمل فى حياة المرأة خلال تلك الفترة ، رغم اعترافهنّ بإمكانية خروجها إلى العمل إذا دعتها الحاجة إلى ذلك ، وهو أمر كان واقعا ، بما أنّ القدر من التغيير الذى

عرفه الاقتصاد المصرى منذ عهد محمّد على ، وبعده الانتداب البريطانى ، أدّى إلى خروج النساء الفقيرات فى المدن إلى العمل فى المصانع ، أو الخدمة المنزلية بعد القضاء على الرّق . ولذلك يمكن القول بأنّ الكاتبات وجهن كتاباتهنّ نحو هدف رئيسى ، هو تحسين وضع المرأة فى البيت ، وإضفاء قيمة على العمل الذى تقوم به فيه .

لا يمكن أن نعتبر انتماء النساء الكاتبات إلى الفئات الاجتماعية ذات الامتياز ، عاملا سلبيا إلى الحدّ الذى يعنى قصورهنّ عن إدراك الشروط العامّة التى تحكم الوضع النسائى ، فى سائر الفئات ، ولدى كلّ الطبقات . نعتمد فى إبداء وجهة النظر هذه على إشارات متعدّدة ، من أهمّها المعجم اللغوى الذى استعملنه ، وهو معجم ورد فيه لفظ « المرأة » بصيغة المفرد ليدلّ على كلّ النساء . لقد أكدت الكثيرات منهنّ على وحدة الشرط النسائى فى سائر الطبقات ، حيث أنّ النساءُ يخضعن لنفس الضوابط الاجتماعية والثقافيّة التى تحكم سلوكهنّ ، مثل الحجاب ، وعدم الاختلاط بالرجال ، والقيم والعادات ، فضلا على أنهنّ يؤدين نفس الأدوار فى البيت ، بصرف النظر عن انتماءاتهنّ الاجتماعية . ولذلك رأت لبيبة هاشم مثلا بأنّ كلّ النساء يؤدين نفس الأعمال ، ويقمن بنفس المسؤوليات ، وأنّ الاختلافات بينهنّ فى ذلك لا تتعدّى التفاصيل(٤٣) .

٣ – معاناة البدايات :

كانت المجلات النسائية بمثابة تأسيس للكتابة النسائية العربية الحديثة ، حملت رائدتها على عاتقهنّ مهمّة نشر الخطاب النسائى بشأن المسألة النسائية . جهدن كثيرا فى مواكبة القضايا المطروحة عليهنّ كنساء ، وحاولن التلاؤم بشكل أو بآخر مع واقعهنّ . لم يخضن كثيرا فى المفاهيم والأفكار المجردة ، بل ارتبطن بحياة النساء اليومية ، ومنحن الأولوية فى كتاباتهنّ والموادّ التى ضمّتها المجلات ، للحاجات الملحّة كالتعليم ، ومناهجه فى مدارس البنات ، والتربية ، والتوعية الصحية ، وتدبير البيت وشؤونه ، حمل خطابهنّ سمات التحرر لأنه تجاوز الوصاية ، وعبّر عن وجهة النظر النسوية التى كانت مشروطة بظروفها الذاتية والموضوعية . إلا أنّ كلّ تأسيس يحمل

فى طياته ، معاناة البدايات ، التى تنعكس على الذات والسلوك ، وتكون نابعة من السياق العام الذى يشهد هذا التأسيس .

لعلّ أكثر ما يشدّ الانتباه فيما يمكن نعته بمعاناة البدايات ، هو ما كانت الرائدات يبدينه من خوف فى إبداء آرائهن ، ومن انتقاص لقيمتهنّ ككاتبات ، يصل أحياناً إلى حدّ الاستهانة بالذات إن لم نقل تحقيرها . تكتب سارة نوفل مقالة ممتازة فى مجلة « الفتاة » التى أسستها أختها هند نوفل ، عن ضرورة التجديد فى اللغة العربية ، بشأن الألقاب التى يجب أن تميّز بها الفتاة العذراء عن السيدة المتزوجة ، وتذهب إلى حدّ اقتراح إنشاء مجمع علمى للغة العربية على الحكومة ، تكن مهمته إيجاد الألفاظ الملائمة لنعت الأشياء والظوهر الجديدة ، ولكنها تنهى مقالتها بكلمات أقلّ ما يقال عنها إنها توحى بقدر كبير من عدم الثقة بالنفس :

« ... وحبذا لو أضافوا إلى اللغة ما لا يوجد فيها من الكلمات المستحدثة ، ولكن هذا يحتاج إلى معاضدة الحكومة بإقامة مجمع علمى (أكاديمى) ، وليس من خصائصى أن أبحث فيه وأحث عليه فى هذا المقام ، هذا وأرجو من جمهور الألباء وأصحاب الفضل الأذكياء ، أن يسبلوا حجاب العفو والمعذرة على ما تطفلت به تجاه ساحات حلمهم »[٤٤] .

لم تخل تجربة الكاتبات العربيات الأوائل عموما من المعاناة التى جسّدت قمّتها ومأساويتها أديبة متميزة مثل مى زيادة ، حين أصيبت بالانهيار العصبى ، وماتت وحيدة فى شقتها سنة ١٩١٤ ، ولم يتمّ اكتشاف جثتها إلا بعد أيام من ذلك[٤٥] . والواقع أنّ هذه المعاناة ظاهرة مشتركة بين النساء اللواتى يخترقن مجال سلطة اللغة المكتوبة ، التى اتسمت بذكوريتها فى سائر المجتمعات . تلاحظ باحثة تناولت أعمال الروائيات الإنجليزيات الأوائل بأنّ « الإحساس بالرهبة والخوف يتحكّم فى أرواحهنّ ، وتتسم كتاباتهنّ بالجبن والتكتم ، وتشير إلى أن الكاتبة الإنجليزية فرجينيا وولف ، تجنبت الكتابة عن الجسد خشية من الرقيب المذكر ، فى حين كان كل من لورانس وجيمس جويس يكتبان بحرية وثقة »[٤٦] .

إذا حاولنا الالمام بخصائص الكاتبات العربيات الأوائل السوسيو - ثقافية ، ندرك تميّز العديدات منهنّ ، الشيء الذى أهلهنّ لتشكيل الجيل الأوّل من النخب النسوية العربية . لقد توفرت لهنّ مجموعة من الشروط ، إلى انتماءاتهنّ الاجتماعية، ونوعية التعليم الذى تلقينه ، والدور الذى اضطلعن به فى نشر الوعى النسائى .

كان عدد منهنّ يتقنّ عدّة لغات أجنبية ، إضافة إلى اللغة العربية التى كنّ يعتمدنها بالأساس فى كتابة مقالاتهنّ . هكذا نعلم أنّ لبيبة هاشم التى أسّست « فتاة الشرق » سنة ١٩٠٦ ، تلقت العربية عن الشيخ إبراهيم اليازجى ، ودرست اللغتين الفرنسية والإنجليزية ، وسافرت إلى جمهورية الشيلى بأمريكا اللاتينية سنة ١٩٢١ ، حيث أنشأت مجلة « الشرق والغرب » فى سنتياغو سنة ١٩٢٣ ، ثم عادت بعدها إلى القاهرة لتستأنف إصدار مجلتها . أمّا ألكسندرا أفيرنيو صاحبة « أنيس الجليس » (١٨٩٨) ، فكانت تكتب باللغتين الفرنسية والعربية ، وقد نالت وسام تقدير من السلطان العثمانى عبد الحميد ، ومثلت مصر فى مؤتمر السلم بباريس سنة ١٩٠٠ ، إضافة إلى أنّ مجلة « شجرة الدّر » التى أسستها سعدية سعد الدين سنة ١٩٠١، كانت تصدر باللغتين العربية والتركية ، كما أنّ مادّة التدبير المنزلى فيها ، كانت تصدر بالفرنسية إلى جانب العربية . أيضا ، نجد بأنّ السورية مارى عجمى التى أسست مجلة « العروس » بدمشق ، درست فى المدرستين الروسية ـ الإيرلندية مدةّ عشرة أعوام ، واجتمعت ببعض كتاب الإنكليز والأمريكان ، واتصلت بهم ما يقرب من عشرين عاما(٤٧) .

لا تعكس هذه المعلومات ثقافة النساء المؤسسات فحسب ، ولكنها تقدّم صورة عن المجهود الذى بذلنه لنشر الوعى النسائى ، والوصول إلى كلّ فئات القراء والقارئات . إلا أنّ الأدوار الثقافية التى اضطلعن بها ، لم تكن لتخلصهنّ من المعاناة التى أشرنا إليها .

تمكننا قراءة مقالاتهنّ من لمس التمزّق الذى كنّ يعشنه بين دورهنّ بصفتهنّ مثقفات منصرفات إلى الكتابة ، والدّور الذى يراه المجتمع للمرأة حين يحصرها فى مجال البيت وشؤونه . إذا حاولنا الاطلاع على السياقات التى تحكمت فى إنتاجهنّ ،

ندرك أبعاد الضغوط الاجتماعيّة والثقافيّة التى تعرّضن لها . لقد كان النقاد الذين يتابعون الكتابات النسائية مثلا ، يدخلون فى اعتباراتهم التزام صاحباتها بواجباتهنّ المنزلية ، يقول أحدهم عن لبيبة هاشم : « لم تحل الكتابة دون قيامها بواجباتها المنزليّة » . كما أن الكاتبات ذاتهنّ كنّ يعدن إنتاج نفس المقاييس المرتبطة بالثقافة السائدة ، فى تقييم إنتاج النساء المعاصرات لهن ، تقول لبيبة هاشم فى معرض حديثها عن مريم النحاس : « لم يقف اشتغالها بالعلم والأدب دون اهتمامها بتدبير منزلها ، وتربية أولادها تربية صالحة »(٤٨) .

نخلص فى نهاية هذا الفصل ، إلى أنّ المجلات النسائية التى صدرت بين نهاية القرن التاسع عشر ، والعقد الثانى من القرن العشرين ، كانت وسيلة مبكرة للتعبير عن وجهات نظر النساء العربيات فى المسألة النسائية التى تخصهنّ أكثر من غيرهنّ ، وقد اتسمت مواقفهنّ بالابتعاد عن التطرّف ، كما لعبن دورا هامّا فى التنبيه بأهمية تعليم البنات ، ونشر التوعية بين صفوف النساء ، وتلافين القضايا التى تؤدّى إثارتها إلى ردود أفعال سلبية لدى المجتمع ، مثل الاختلاط فى المدارس ، لم يؤكدن على العمل خارج البيت لأنه لم يكن مطروحا عليهنّ ، ولكنهنّ فتحن الطريق نحوه ، وقد تكفّل الواقع بعدهنّ بفرضه ، وشقت النساء طريقهنّ إليه .

لقد كان الخطاب النسائى الذى نشرته المجلات انعكاسا لبداية وعى النخبة النسويّة العربيّة خلال تلك الفترة ، وهو وعى مشروط بظروف منتجاته الذاتية ، وبالسياقات الموضوعيّة التى مارست ضغوطها على النساء وحاصرت خطابهنّ ، ورسمت له حدودا يصعب اختراقها فى مرحلة تحمل طابع التأسيس .

الهوامش

(١) انظر الدراسة المستفيضة التى تضمنت جردا لمواضيع المجلة : عبد الله العمر ، مجلة المقتطف – رائدة العلم الحديث فى العالم العربى – ، ضمن : المجلات الثقافية والتحديات المعاصرة ، كتاب العربى ، الكتاب الثالث يوليو ، ١٩٨٤ ، ص ٩ – ٤٩ .

(٢) بث بارون ، النهضة النسائية فى مصر ، ن . م . س ، ص ٥٩ .

(٣) ن . م . س .

(٤) ليلى أحمد ، المرأة والجنوسة فى الإسلام ت، ن.م.س ، ص . ١٤٣ .

(٥) ن . م . س ، ص . ١٤٤ .

(٦) خالد فهمى ، المرأة والطب والسلطة فى مصر فى القرن التاسع عشر ، ضمن : الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط ، ترجمة : نخبة من المترجمين ، منشورات المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٩ ، ص ٥١ .

(٧) ليلى أحمد ، المرأة والجنوسة فى الإسلام ، ن. م . س ، ص . ١٤٧ .

(٨) ن . م . س ، ص . ١٤٥ .

(٩) يولا شرارة ، من صور المرأة فى الصحافة النسائية ، دراسات عربية ، السنة الحادية عشرة ، أيار – مايو ، ١٩٧٥ ، ص ٨٢ .

(١٠) أنظر سيرتها فى : زينب فواز ، الدرّ المنثور فى طبقات ربات الخدور ، تحقيق : منى محمد زياد الخرّاط ، مكتبة التوبة ، الرياض ، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ٢٠٠٠ ، ص ٧٩٨ وما بعدها .

(١١) بث بارون ، النهضة النسائية فى مصر ، ن . م ، س . ٣١ .

(١٢) عمر رضا كحالة ، المرأة فى عالمى العرب والإسلام ، سلسلة البحوث ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٧٩ ، الجزء الثانى ، ص ١٤٧ .

(١٣) أصدرت أسكندرية أفرينيو (بنت قسطنطين) مجلة « أنيس الجليس » سنة ١٨٩٨ ، ومعها مجلة باللغة الفرنسية بإسم Lotus . أمّا فطنت هانم فقد أصدرت مجلة « البرنسيس » سنة ١٩٠٩ بالمنصورة ، أنظر :ن . م س ، ص . ١٨٤ ، ١٥٠ .

(١٤) بث بارون ، النهضة النسائية فى مصر ، ن . م . س ، ص . ٦٢ .

(١٥) استير أزهورى ، الإحسان الكتابى ، ضمن مقدمة الدر المنثور لزينب فواز ، ن . م . س ، ص . ٢١ .

(١٦) بث بارون ، النهضة النسائية فى مصر ، ن. م . م . س ، ص . ٦٠ .

(١٧) ن . م . س ، ص . ٦٤ .

(١٨) ن . م . س .

(١٩) ن ـم .س ، ص . ١٠٥ .

(٢٠) عمر رضا كحالة، المرأة فى عالمى العرب والإسلام ، ن . م . س ، ص . ١٤٧ .

(٢١) بث بارون ، النهضة النسائية فى مصر ، ن . م .س ، ص . ١٠٤ .

(٢٢) ن ـم . س ، ص . ١٠٢ .

(٢٣) ن. م . س ، ص . ١١٠ .

(٢٤) ن. م . س ، ص . ١١١ .

(٢٥) ن . م . س .

(٢٦) ن. م . س ، ص . ١١٢ .

(٢٧) ليلى أحمد ، المرأة والجنوسة فى الإسلام ، ص . ١٨٦ .

(٢٨) هنا كوراني ، من مقالة نشرتها لها زينب فواز ضمن مقدمة الدر المنثور ، ن . م . س ، ص .١٧.

(٢٩) بث بارون ، النهضة النسائية فى مصر ، ص ١٢٢ .

(٣٠) مريم خالد ، وجوب تعليم البنات ردا على معترض هذا المقصد ، ضمن مقدمة كتاب زينب فواز ، الدرّ المنثور ، ن . م . س ، ص ٢٠ .

(٣١) ن . م . س ، ص . ١٨ .

(٣٢) ترجمة مريم ماكاريوس ، ضمن ، الدّرّ المنثور ، ص . ٧٨٣ .

(٣٣) ن.م. س ، ص . ٧٨٤ .

(٣٤) ن ـم . س ، ص . ٧٨٣ – ٧٨٨ .

(٣٥) بث بارون ، النهضة النسائية فى مصر ، ن . م . س ، ص . ٢٢٢ .

(٣٦) ن ـم . س ٥

(٣٧) مريم ماكاريوس ، ضمن ، الدر المنثور ، ن . م . س، ص . ٧٨٨ .

(٣٨) بث بارون ، النهضة النسائية فى مصر ، ن . م . س ، ص . ١١٥ ، ١١٦ .

(٣٩) ن . م . س ، ص . ١١٥ ، ١١٦ .

(٤٠) ن . م . س ، ص . ٤٤ ، ١١٦ .

(٤١) ن ـم . س ، ص . ١٤٢ .

(٤٢) ن . م . س ، ص . ١٤١ .

(٤٣) بث بارون ، النهضة النسائية فى مصر ، ن . م . س ، ص ١١٤ .

(٤٤) سارة نوفل ، ضمن مقدمة الدار المنثور ، ن . م . س ، ص . ١٤ .

(٤٥) انظر بهذا الشأن : ليلى أحمد ، المرأة والجنوسة فى الأسلام ، ن. م . س ، ص . ٢٠٢ ، ٢٠٣ .

(٤٦) عبد الله الغذامى ، المرأة واللغة ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، ١٩٩٦ ، ص ٤٣ ، ٤٤.

(٤٧) اعتمدت فى هذه المعلومات على : عمر رضا كحالة ، المرأة فى عالمى العرب والإسلام ، ن م . س ، ص ١٤٧ – ١٥٧ .

(٤٨) بث بارون ، النهضة النسائية فى مصر ، ن . م . س . ص ٤٤ .

الفصل الثانى

التحرر من وراء حجاب

خطاب زينب فواز

« ... وبعد : فأقول وأنا المفتقرة إلى الله وبه أستعين زينب بنت على فواز بن حسين بن عبيد الله بن حسن ... السوريّة مولدا وموطنا ، المصرية منشأ ومسكنا[1] ».

بهذا التعريف الذى يحيل على شجرة نسب - شيعى - تقدّم زينب فوّاز نفسها فى أحد مؤلفاتها ، والواقع أنّ هناك اختلافا بين المراجع فى تحديد السنة التى ولدت بها [2] ، غير أنّ أغلبها يتفق على أنّ سنة ميلادها هى ١٨٦٠ ، بإحدى القرى السورية التى غادرتها فى سنّ العاشرة مع أهلها إلى مصر ، لتستقرّ بالإسكندرية حيث تعلمّت القراءة والكتابة ، وتلقت بعدها دراسة تتسم بطابعها التقليدى على يد أساتذة خصوصيين فى البيت ، مثل الأستاذ حسن حسنى الطويرانى الذى كان شاعرا وكان يصدر جريدة تسمّى « النيل » ، وقد نشرت بها زينب العديد من المقالات فيما بعد . هكذا درست العلوم العربية التى جرت العادة بأن يتلقاها الكتّاب العرب عبر العصور قبل إقبالهم على التأليف ، كالصرف ، والبيان ، والعروض ، والتاريخ ، والإنشاء ، والنحو . انتقلت إلى القاهرة لتقيم بها رغم سفرها لمدّة لم تدم طويلا إلى دمشق ، حيث عادت إثر انفصالها عن زوجها لتلازم القاهرة حتى وفاتها سنة ١٩١٤ .

لعلّ ما يثير الانتباه لدى هذه المرأة التى نشأت فى بيئة تقليدية وتلقت الثقافة السائدة فيها ، هو غزارة كتاباتها التى شملت أنواعا أدبية متنوّعة ، تراوحت بين الشعر ، والرواية ، وتراجم النساء ، والمقالة ، لقد تركت ديوانا شعريّا ، وثلاث روايات هى على التوالى : « حسن العواقب » ، و « الهوى والوفاء » ، و « الملك قورش » ،

نشرتها فى أواخر الثمانينيات من القرن التاسع عشر ، كما ألفت كتابا موسوعيا فى تراجم النساء وآثارهنّ ، تحت عنوان : « الدرّ المنثور فى طبقات ربات الخدور » ، إلى جانب المقالات التى كانت تنتشرها فى الجرائد ، وقد جمعتها فى كتاب بعنوان : « الرسائل الزينبية » (٣) .

١- الوعى بخصوصية المسألة النسائية :

يعتبر بعض الباحثين زينب فواز استنادا إلى السنة التى أصدرت فيها كتابها « الرسائل الزينبية » أى ١٨٩٢ ، أوّل امرأة عربية دافعت عن حقوق النساء ، أو حسب تعبير أحدهم : « أوّل صوت نسائى عربى يطالب بحقوق المرأة فى العصر الحديث »(٤) . والواقع أنّ كتابها الضخم فى التراجم أى « الدرّ المنثور » قد صدر فى نفس التاريخ تقريبا ، إذ أنها حددت فى المقدمة تاريخ شروعها فى تأليفه « ٧ أكتوبر ، ١٨٩١ » ، الشىء الذى ينبىء عن تزامن كتاباتها مع صدور المجلات النسائية ، التى أسست أولاها سنة ١٨٩٢ ، كما سبق التعرّض لذلك . وسنرى بأنّ الكتاب المذكور الذى يدخل فى دائرة التراجم ، يعبّر بشكل مباشر ، من خلال النصوص الكثيرة التى اختارتها مؤلفته من الكتابات النسائية المعاصرة لها ، وآخر غير مباشر ، من خلال الأهداف التى توختها منه ، عن وجهة نظرها بشأن المسألة النسائية .

لم تقف ثقافة زينب فواز التقليدية ، أو ملازمتها للبيت والحجاب ، حائلا دون إنتاجها لخطاب متميّز بشأن المسألة المذكورة . ويمكن القول انطلاقا من النصوص التى كتبتها بهذا الشأن ، إنّها عبّرت فى تاريخ مبكّر قياسا إلى الكتابة النسائية العربية ، عن وعى بقضايا النساء النوعية فى إطار المجتمع والثقافة السائدة . يتمثل ذلك فى ورود لفظة « النوع » فى كتاباتها ، بمعنى قريب من ذلك الذى أصبحت تكتسيه باعتباره مصطلحا يستعمل فى الوقت الرّاهن ، للدلالة على مفهوم بات يشكّل فى الدراسات الاجتماعية على الأخص ، أداة إجرائية لمقاربة خصوصية الأوضاع النسوية ، والتصورات التى تنجم عنها ، سواء لدى النساء أو فى المجتمع .

لقد أكدت زينب فواز أكثر من مرّة على انتمائها إلى فئة النساء ، وكتبت عن « الغيرة النوعية » التي حفزتها على الكتابة عن النساء ، حتى تقدّم « خدمة لبنات نوعها »[٥] . أكثر من ذلك ربطت « بين خدمة النوع والوطن » ، واعتبرتها مدعاة للفخر بالنسبة للمرأة التي تضطلع بها ، « فتكون مذكورة بلسان الشكر على فتحها باب النجاح لأخواتها »[٦] .

أثمرت هذه الغيرة على « النوع » كتاب تراجم ضخم ، انطلقت فيه المؤلفة من ملاحظة تعامل المؤرّخين عبر العصور مع إسهامات النساء ، حيث تغاضوا عنها ، وأولوا الأهمّية الكبرى لأدوار الرجال وإسهاماتهم . وبالتالي كان تصميم الكاتبة على توثيق مساهمة النساء ، معبّرا في حد ذاته عن وجهة نظر نسوية في التاريخ المكتوب ، وتقديم قراءتها لذلك التاريخ من خلال إلقاء الضوء على ذلك المساهمة :

« ولم أر في كلّ ذلك من تطرّف ، وأفرد لنصف العالم الإنساني بابا باللغة العربية جمع فيه من اشتهرن بالفضائل ، وتنزهن عن الرذائل ، مع أنهنّ نبغ منهنّ سيدات لهنّ المؤلفات التي حاكين بها أعاظم العلماء ، وعارضن فحول الشعراء ، فلحقتني الحمية والغيرة النوعية ، على تأليف سفر يسفر على محيّا ذوات الفضائل ، من الآنسات والعقائل ، وجمع شتات تراجمهنّ بقدر ما يصل إليه الإمكان ، وإيراد أخبارهنّ من كلّ زمان ومكان »[٧] .

يحيل عنوان الكتاب ، أي « الدر المنثور في طبقات ربات الخدور » ، على التصور الذي خضع له التأليف العربي الإسلامي منذ بداية عصر التدوين في القرن الثاني الهجري ، حيث ساد التصنيف إلى طبقات في العلوم الدينية ، وغيرها من المعارف . لا تشكل الإحالة المباشرة على الطبقات في العنوان دليل تأثير هذا التراث الثقافي في الكاتبة فحسب ، ولكنّ الوصف الذي تضفيه على النساء اللواتي قدّمت تراجمهنّ ، يحيل هو الآخر على تصوّر نابع من الثقافة العربية المسلمة ، حين تنعتهنّ بربات الخدور ، رغم كونها لم تقصر كتابها على تراجم النساء العربيات أو المسلمات . بل إنّه ، أي النعت المذكور ، يعبّر أيضا عن واقع الكاتبة الفعلي الذي نتبينه من خلال حديثها عن الصعوبات التي صادفتها في تأليف كتابها الضخم ، لأنها كانت امرأة

محتجبة لا تتصل بالعالم الخارجي إلا من وراء نقاب ، وذلك ما دعاها إلى الاعتماد على مصادر تاريخية عربية عديدة ، استطاعت الحصول عليها ، فى خدرها ، ذكرت عناوينها فى المقدمة :

« ولمّا كانت هذه الطريقة صعبة المسالك ، تعسر على كلّ سالك ، خصوصا على من كانت مثلى ذات حجاب ، ومنقبة من المنعة بنقاب ، فقد استعنت على هذا التأليف بما جاء فى التواريخ العمومية ، والمجلات العلمية ، ووضعته على الحروف الهجائية[٨] ».

يشمل كتاب « الدرّ المنثور » مقدّمة طويلة لم تقتصر فيها زينب فواز على توضيح الأسباب التى دعتها إلى تأليفه ، والتعريف بالمنهج الذى اعتمدته « ووضعته على الحروف الهجائية »[٩] ، وتقديم لائحة مفصلة عن المراجع ، ولكنها ضمّنتها بالإضافة إلى ما ذكرنا ، مجموعة من المقالات التى نشرتها معاصراتها ، وهى تشكل متنا بالغ الأهميّة للتعرف على خطاب النساء فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، والقضايا التى كانت تشغلهنّ ووجهات نظرهنّ بشأنها[١٠] . كان هدف جمعها فى المقدّمة ، بعد أن سبق نشرها فى جرائد أو مجلات ، هو التأكيد على أهمّيّة مساهمة النساء المثقفات فى إنتاج المعرفة ، بفضل التعليم الذى تلقينه :

« ... خلاف ما جمعته من المجلات العلمية ، والجرائد الدورية ، وما التقطته من مقالات لبنات هذا العصر اللاتى تربين أحسن التربية ، وتعلمن العلم فى المدارس العالية ، وصار لهنّ شهرة فى هذا العالم الإنسانى ، وإنّى ذاكرة بعض مقالاتهنّ فى مقدّمة هذا الكتاب ، ليعلم قرّاؤه أنّ عصرنا هذا نبغ فيه نساء لم يتقدمهنّ أحد ، من نوعهنّ فى الأعصر الخالية ، وما ذلك إلا بإعطائهنّ حقوقهنّ من ذويهنّ الذين عرفوا الحقّ واتبعوه »[١١] .

يشمل الكتاب ٤٥٤ ترجمة ، وتصل عدد صفحاته إلى ٨٦٦ فى النسخة المحققة التى صدرت له سنة ٢٠٠٠ ، وتمكن قراءته من استخلاص عدّة خصائص تبرز تميّز الخطاب الذى تضمنه ، والذى يمكن اعتباره محطّة تأسيسية هامّة فى تاريخ الخطاب النسائى العربى ، خلال نهاية القرن التاسع عشر :

١- يفرض المنهج المتبع فى تأليفه الوقوف على طابعه البيوببليوغرافى ، لأنه ليس مجرّد عرض لتراجم النساء المعنيات ، و لكنّه يشكّل إحاطة بمساهماتهنّ المكتوبة على أنواعها ، سواء كانت أعمالا إبداعية ، أو مقالات ، أو أبحاثا طويلة أقرب إلى الكتب منها إلى نوع المقالة . ويمكن أن نقدّم أمثلة كثيرة على ذلك ، نخصّ بالذّكر منها المحاورات التى ألحقتها المؤلفة بسيرة مثقفة تركية تدعى فاطمة عليه[١٢] ، وهى ـبرة عن عروض سبق نشرها باللغتين التركية والعربية ، لنقاش طويل أجرته المترجم لـ مع نساء أوروبيات عن وضعيّة المرأة في الشرق . يمكن أن نشير فى هذا الإطار ايضا ، إلى سيرة مريم مكاريوس (النحاس) التى كانت معاصرة للمؤلفة [١٣] ، حيث أوردت العديد من مقالاتها ، وأعادت نشر سرد طويل كتبته مريم النحاس عن رحلتها إلى القاهرة ، ناهيك عن قصائد كثيرة من إبداع الشواعر مثل عائشة التيمورية [١٤] . مع العلم أنّ هذه النماذج المذكورة ليست الوحيدة فى الكتاب .

٢ - طمحت زينب فواز إلى تسجيل إنتاج « نصف العالم الإنسانى »[١٥] ، ولم يكن ليتأتىّ لها ذلك دون الإحاطة بالإسهام النسائى مع توخّى نوع من الشمولية ، ولذلك ترجمت لنساء من مختلف الثقافات ، والعصور ، والإثنيات ، والديانات ، وأحاطت بالأدوار التى لعبنها فى التاريخ ، وبالمهن التى تعاطينها دون تمييز بينهنّ . لقد انعكس هذا الاختلاف الذى تجاوزه الكتاب ، على التصنيف الهجائى لموادّه ، حيث يجمع أحيانا بين امرأة عربية تناقلت المصادر العربية حكاية تشيّعها ومواجهتها مع الخليفة معاوية ، كدرامية الحجونية ، وبين « دختنوس ابنة لقيط ... ودلوكة بنت زباء ... وديدون ابنة ملك الفرس » ، أو بين « راحاب الإسرائيلية ... وراحيل ابنة رابان ... ورابعة العدوية »[١٦] .

٣ - يبرز الشكل الذى اكتساه سرد التراجم وتجميعها ، تموقع المادّة التى يقدّمها الكتاب ، بين التاريخ والسير والأخبار ، كما تناقلتها كتب الأدب والأخبار فى الثقافة العربية . لقد قدّم الكتاب معلومات غزيرة عن النساء العربيات ، حيث شمل تراجم كلّ الشهيرات ، ولكنّه تضمّن إلى جانب ذلك سيرا لا حصر لها ، لعب المخيال الجمعّى دورا فى صياغتها وتمريرها من جيل إلى آخر . يتعلق الأمر بتلك الحكايات

التى تهمّ نساء غير مشهورات ، تناقلت كتب الأدب والأخبار العربية عبر العصور وقائع من حياتهنّ دون توثيق ، بخلاف النساء اللائى تحدّثت عنهنّ كتب التاريخ ، وكان لهنّ وجود فعلّى . بذلت المؤلفة مجهودا كبيرا فى تجميع تلك المادّة الضخمة ، لكنها اكتفت بنقلها كما وردت تبعا للمصادر التى اعتمدت عليها ، أمّا سير النساء الأجنبيات ، فقد ساقتها بأسلوبها التقليدى ، مع إضفاء جانب متخيّل ، يتمثّل فى وصف ملامحهنّ وهيئتهنّ انطلاقا من مقاييس الجمال ، والأوصاف التى تعكسها فى اللغة والثقافة العربيتين (١٧) .

يبدو من الواضح من خلال هذه الخصائص المشار إليها ، أنّ الرسالة المتوخاة من الخطاب الذى تراوح بين البيليوغرافيا بمعناها الحديث ، الذى يستعرض أعمال المترجم لهنّ ، وبين السيرة والأخبار والتاريخ كما ورد فى المصادر القديمة المعتمدة ، هى إثبات أهمّيّة دور النساء فى التاريخ الإنسانى ؛ بمعنى أنّ الرغبة فى إيصال هذه الرسالة ، جعلت الكاتبة تتجاوز ثقافتها العربية المسلمة والنساء المنتميات إليها ، لتنفتح على « بنات نوعها » ، وتتبنى موقفا ينّم عن التسامح والقبول بالاختلاف ، واعتبار إسهام النساء مكسبا لهنّ جميعا ، بصرف النظر عن الاختلافات التى تفرّق بينهنّ .

٢- المطلب الأساسى فى المرحلة : التعليم

تنطلق زينب فواز فى مقالاتها التى جمعتها ونشرتها فى كتاب سنة ١٨٩٢ ، بعنوان « الرسائل الزينبية »(١٨) ، من الانكباب على واقع المرأة الشرقية التى فرض عليها النظام الاجتماعى الأبوى الذى يجسدّه خضوعها للرجل ، العزلة فى البيت والحرمان من التعليم ، مع ما يعنيه ذلك من انفصال عن العالم الخارجى ، ومن ترسيخ لتصورات تربط هذا الواقع المفروض على النساء بالشرف ، وتجعله مجسّدا لقوانين تعتبرها طبيعية وكأنّها ليست من وضع الإنسان :

« لا تعرف (المرأة الشرقية) نفسها إلا آلة بيد الرجل ، يسيّرها أنّى سار ويديرها كيف شاء ، ويشدّد عليها النّكير بإغلاظ الحجاب ، وسدّ أبواب التعليم ، وعدم

الخروج من المنزل ، وبحرمانها من حضور المحافل النسائية العامّة ، إلى حدّ أنه كان يخيل لها أنّ تلك الأفعال من الموبقات ، لو اتبعتها لخلّت بنظام شرفها وناموس طبيعتها»(١٩) .

لقد نذرت زينب فواز نفسها للدفاع عن حقوق النساء ، وفى مقدّمتها التعليم ، كما أعربت عن ذلك فى التقديم الذى صدرت به كتابها ، وللعمل على تخليص النساء الشرقيات من أوضاعهنّ المزرية ، ولذلك تصف المقالات الواردة فى الكتاب بأنها :

« مباحث فى المدافعة عن حقوق المرأة ووجوب تعليمها ، والنهى عن العوائد السيئة ، وحضها على التقدم واكتساب العلوم ، وما يتعلّق بفضائل أخلاق النساء ، وما لهنّ من تأثير على العالم الإنسانى »(٢٠) .

لقد أكّدت زينب فواز على دور التعليم فى التأثير على علاقة المرأة بالزوج ، وتربية الأطفال ، وأبرزت بأنّ نفعه الأساسى يعود على الأسرة والرجال منها على الأخصّ :

« لأنّ النساء أساس العمران ، والمدرسة الأولى لكلّ من دبّ على الأرض من جنس الرجال ، فبهنّ يتقدّم وبهنّ يتأخّر » .

تفرد زينب فواز مساحة هامّة من الخطاب للعادات الاجتماعية التى تنصرف إليها النساء الشرقيات مثل حفلات الزار ، وتعتبرها تجسيدا لجهل النساء ولجوئهنّ إلى الخرافات والأوهام . تنبىء هذه المساحة من الخطاب عن اقتناع الكاتبة بأفكار التنوير الدينى التى قادها محمد عبده ضدّ العادات التى علقت بالإسلام ، وليست منه ولا من مبادئه الداعية إلى استعمال العقل . ولذلك فإنّ الخطوة الأساسية لنبذ العادات السلبية تتمثل حسب تصوّرها ، فى إخراج النساء من الأمّيّة التى تبعدهنّ عن الفهم الصحيح للدين ، وتجعلهنّ فريسة سهلة للشعوذة والدجل الدينى .

تسلك الكاتبة فى الدعوة إلى تعليم المرأة النهج نفسه الذى سارت فيه المجلات النسائية ، وسائر الدعاة إلى تعليم المرأة من الرجال . يتراءى وراء الدعوة كما تجلّت عند الأطراف المذكورة ، الحلم بالأمّة المتقدّمة التى تواجه التهديد الذى باتت تشكّله أوروبا ، وتبنى أساسها على النساء المتعلمات اللواتى تخلصن من الجهل إلى دون

ما رجعة ، لكي يكنّ قادرات على توفير التربية السليمة لأطفالهنّ من رجال الغد ، تتساءل زينب فواز في معرض استنكارها للجهل السائد في أوساط النساء :

« كيف يصلح شبابنا وقد تغذّوا بلبان الجهل ونشأوا في مهد الهمجيّة ؟»[٢١] .

غير أن قراءة « الرسائل الزينبية » ، تبرز تجاوز زينب فواز للطرح المذكور والسائد في عصرها عن الهدف المشار إليه من التعليم ، كما سيتمّ التعرّض لذلك .

٣- المساواة ومساهمة المرأة في المجال العامّ ؟

إذا كان الطرح الذي ورد في خطاب زينب فواز بشأن التعليم ، لا يختلف عن الأفكار التي سادت في نهاية ا لقرن التاسع عشر لدى مناصري ومناصرات تحسين أوضاع النساء ، فإنّ نفس الخطاب يحتضن تميّزا واضحا بشأن النظرة إلى مفهوم يعدّ محوريا في المسألة النسائيّة ، يتجلّى في مبدأ المساواة ، ومؤداه المتمثل في حقّ المرأة في المساهمة في المجال العام ، وما يستلزمه ذلك من تعليمها تعليما لا يقف بها عند حدود البيت ودورها فيه ، ولكنّه يمكنها من خوض مجال العمل مثل الرجال .

يحفل هذا الخطاب النسائي المبكّر بشرح مفهوم المساواة بين الجنسين ، خلال نصوص كثيرة تشغل مساحة هامّة منه ، تبعث قراءتها على التمييز بين مستويين في مقاربة هذا المفهوم :

١ – مستوى معالجة المفهوم بشكل مجرّد ، يبدو أنّ الهدف منه إشاعة الوعي بالمساواة ، ونشر الاقتناع بها لدى الرجال ، الذين يتمّ التوجّه إليهم بطريقة مباشرة :

« إنّما نحن جنسان مشتركان في هذه الحياة لا ثالث بيننا ، ولا يمكن لأحدنا الاستقلال عن الآخر ».

انطلاقا من هذا التأكيد على حاجة كلّ جنس للآخر ، يبتعد الخطاب عن كلّ سمة للتعصّب الجنسي ، ويعتبر أنّ العلاقة بين الرجل والمرأة يجب أن تكون قائمة على التعاون والمشاركة ، لا على التنافس والمزاحمة : « لكلّ منّا ملهى في مسرح الحياة

يلهيه عن مزاحمة الآخر ، وهكذا نحن شركاء فى السراء والضراء » . الشىء الذى يؤدّى إلى الاستخلاص بأنّ تقسيم الأدوار بين الجنسين لا يعنى البتة أفضليّة أحدهما على الآخر ، والانتهاء إلى الإقرار بالمساواة بينهما :

« واعلم أنّ الروح جوهر مجرّد ، لا ذكر ولا أنثى ، ولكنه يتأثر بجملة التقويم البدنى ، فتختلف قابلية الرجال والنساء ، وكلّ منهما نصف العالم ، و أهمّيّة موقعه على هذه النسبة العادلة »[٢٢] .

ينتهى الخطاب إلى تقييم الفروق الحادثة فى المجتمع بين الجنسين وإيجاد تفسير لتفوّق أحدهما على الآخر . ما يثير الانتباه إليه ، هو صدور زينب فواز عن الرؤية نفسها التى صدر عنها قاسم أمين ، عدّة سنوات فيما بعد ، وهى تحميل الرجل مسؤولية السلبيات التى تسم أوضاع النساء ، عوض الانتباه إلى العوامل الثقافية والاجتماعيّة العامّة التى تحكم الرجل والمرأة على السواء ، باعتبارها الأساس الذى رسّخ الفروق بين الجنسين عبر التاريخ ، وحدّد نوعية العلاقة غير المتساوية بينهما ، ولذلك فإنّ تخلف المرأة عن الرجل فى رأى زينب فوّاز ، لا يعود إلى الطبيعة ، بل إلى أشكال التسلّط التى يمارسها الرجال على النساء .

٢ – يكتسى المستوى الثانى أهمّيته من كونه يخرج بالطرح من دائرة النقاش المجرّد لمفهوم المساواة ، ويربطه بمواقف ملموسة يعبّر عنها الخطاب بوضوح تجاه عمل المرأة . لعلّ المقالة الطويلة التى نشرتها زينب فواز فى أحد أعداد جريدة « النيل »[٢٣]، سنة ١٣٠٩ هـ (١٩٩١) ، وقد ضمتها فيما بعد إلى كتابها « الرسائل الزينبية » ، تعدّ من أهمّ ما كتبته فى هذا الشأن .

تحمل المقالة عنوان « الإنصاف » ، وقد نشرتها زينب فواز ردّاً على مقالة لمعاصرة لها تدعى هنا كورانى بعنوان « المرأة والسياسة » . لا يكتسب الردّ أهمّيته من كونه يلقى الضوء بصفة أوضح على مواقف كاتبته ، ولكنّه يشكّل وثيقة على قدر من الأهمّيّة للاطلاع على وجهات النظر النسائية خلال تلك المرحلة ، فى مسألة تبدو شائكة فى المجتمعات العربية حتّى اليوم ، رغم التقدّم الذى سجّل بشأنها على تفاوت بين

المجتمعات المذكورة ، ونقصد بها مساهمة المرأة فى السياسة . وذلك يعود إلى أنّ الكاتبة حرصت على وضع قارئ ردّها فى الصورة ، حيث بدأت مقالتها بالتعريف بالمقالة التى تناقشها ، وتقديم وجهة نظر زميلتها فيها قبل الرّدّ عليها .

كانت هنا كورانى تعبّر عن وجهة نظر فئة من النساء ، وعن التيار السائد الذى لا يقبل بالمساواة فى المجتمع ، ولا يرى فيها سببا مقنعا للدعوة إلى خروج المرأة إلى العمل فى المجال العامّ ، لأنّ فى ذلك خلافا لقوانين الطبيعة ، بل للقوانين الإلاهية كما سنتبين ذلك من خلال آراء هنا كورانى ، التى تنقل زينب فواز فقرة طويلة من مقالتها قبل الرّدّ عليها ، يمكن تلخيصها فيما يلى ، لأهميّتها فى التعريف بأحد المواقف النسائية خلال تلك المرحلة :

« إنّ المرأة لجهلها شرف مقامها تظنّ أنّ مساواتها بالرجال لا تتّم إلا بعملها لما يعمله ، وأنّ المرأة لا تقدر على عمل خارجى مع أداء واجبات ما يلزم لخدمة الزوج والأولاد ... الخطّة المنزلية طبيعة للنساء ، ولا يجوز لهنّ أن يتخطينها ، لأنّ هذه سنّة قد سنّها الله لهن ، ولو تجاوزنها لتغيّر نظام الكون وتبدّلت نواميس الطبيعة ... لم يفقهوا بعد كالواجب ما هى المرأة وما هو الرجل ، بل تراهم يحاولون أن يساووا بينهما بمجرد الأعمال ، وهذا بهتان ووبال على الجنس عميم »(٢٤) .

تحرص زينب فواز على توضيح دواعى كتابة هنا كورانى لمقالتها ، حيث كانت تتصدّى فيها للرّد على مطالبة النساء فى إنجلترا بالحقّ فى الانتخابات ، وهو مطلب رفضه آنذاك مجلس النواب الإنجليزى ، وأيدت هنا كورانى الرفض كما نعرف من خلال التقديم ، كما عبر عن الموقف نفسه مدير جريدة « النيل » ، الذى كان أحد أساتذة زينب ، كما سبقت الإشارة إلى ذلك فى بداية الفصل .

يرتكز ردّ زينب فوّاز على أطروحة يعتمدها كمنطلق ، وهى قدرة الإنسان على تطوير واقعه إلى أفضل إذا استعمل ذكاءه وعزيمته ، وذلك درس يمكن استخلاصه من كلّ التقدّم الذى حققته البشرية عبر تاريخها ، وينطبق الأمر خاصة على أوروبا التى اعتمدت على العلم فى العصر الحديث ، ووصلت بفضله إلى مكتسبات حضاريّة تمسّ جميع المرافق والمجالات :

« ولولا الحزم لما ازدهى العمران كما هو الآن ، ولا سطعت أنوار العلم والعرفان ، ولا خفقت أعلام التقدّم فى هذا العصر ، ولا استحصلت أوروبا على قصورها الشائقة وأبنيتها الفاخرة وسككها الحديدية وأسلاكها البرقية ، ولا خرجت من وراء ضباب توحشها الأصلى إلا بالحزم والإقدام ، ولا كثرت الاختراعات والاكتشافات إلاّ بعد الخوض فى عباب الأقدار وتجشّم الأخطار »[٢٥] .

مقابل ذلك ، يتسبّب الكسل والخمول فى خراب الأمم : « وما من أمّة فشا فيها داء الكسل وسرت إليها علة الخمول إلاّ دمرتها وهدّمت أركان عزمها ودكت حصون تمدّنها ». تحضر المقارنة بالمغرب « وهو ما ظهر لنا من تقدّم الغرب على الشرق فى هذا العصر » ، و تؤدّى إلى الإحالة على النساء الغربيات وإلى تأثير التقدّم على أوضاعهنّ ، والاقتناع الذى أصبح سائدا فى المجتمعات الغربية بشأن المساواة بين المرأة والرجل :

« ... إلى حدّ أنّه صار النساء فيها يبارين الرجال ويشاركنهم فى الأعمال ، وحيث قد أجمع السواد الأعظم منهم على أنّ الرجل والمرأة متساويان بالمنزلة العقلية ، وعضوان فى جسم الهيئة الاجتماعية ، لا غنية لأحدهما عن الآخر ، فما المانع إذا من اشترك المرأة فى أعمال الرجال ، وتعاطيها الأشغال فى الدوائر السياسية وغيرها ، متى كانت جديرة تؤدّى ما ندبت إليه »[٢٦] .

يشكل مفهوم المساواة محورا أساسيا فى الخطاب ، الشيء الذى يفرض إعادة النظر فى تقسيم الأدوار بين الجنسين ، وتوضيح بواعثه التى تعود أساسا إلى الجهل السائد فى أوساط النساء . إن التعليم الذى تتلقاه المرأة هو الوسيلة المؤدّيّة إلى تجاوز هذا التقسيم ، وبالتالى إقرار المساواة بينها وبين الرجل ، حينذاك تتوفر على حقها الكامل فى ممارسة الأعمال التى يؤهلها لها التعليم الذى تلقته ، وإلاّ ما الفائدة المتوخّاة من وراء تعليمها ؟ ذلك هو السؤال الذى تطرحه زينب فواز ، لتنتقل بعده إلى التأكيد على أنّ المرأة لم تخلق لتأدية الأشغال المنزلية فحسب ، وأنها ليست محتاجة البتّة إلى التعليم لتأديتها ، لأنّ خبرة النساء فى هذا الميدان تعود إلى آلاف السنين فى كلّ المجتمعات ، وهنّ يتناقلنها فيما بينهنّ من جيل إلى آخر :

« ... وإلاّ فما فائدة تعلم المرأة الغربية جميع العلوم التى يتعلّمها الرجال من فلسفة وحكمة ورياضة وهندسة ، وتدرس القوانين السياسية إذا كانت لم تعمل بمقتضاها ، وتخدم النوع البشرى وتعدّ من أعضاء الهيئة الرئيسية لأنها ما خلقت لكى لا تخرج من دائرتها المنزلية ، وأن لا تتداخل فيما يختصّ بالأعمال الخارجية ، سوى ما يلزم من تدبير المنزل وتربية الأولاد والطبخ والعجن ، وما أشبه ذلك فقط كما تعتقده حضرة الفاضلة . لا لعمرى ، بل عوائدهنّ تسمح لهنّ بأن يكتسبن كلّ فنّ من الفنون ويعملن به ، وأمّا تدبير المنزل وتربية الأولاد فإنها ملكة فى النساء طبيعية غريزية لا يلزم لها درس ولا تعلّم ولا سنّ قوانين ولا قواعد ، ومن أراد أن يعرف قوانينها يأخذها عنهنّ بدون أن يرى كبير عناء سواء كنّ فى حالة التوحّش أم لا ... »[٢٧] .

تدافع زينب فواز عن عمل المرأة دون تحفظ ، الشىء الذى يكسب وجهة نظرها تميّزا واضحا إذا قارناه بالخطاب الذى نشرته المجلات النسائية المعاصرة لها فى هذا الشأن ، حيث ركّزت فى مجموعها على الدور الذى يلعبه التعليم فى تحسين أداء المرأة كزوجة وأمّ ، وعلى الفائدة التى يعود بها على الأسرة والأمّة .

على العكس من ذلك ، تعتبر زينب فواز العمل حقا من حقوق المرأة ، ولا ترى فيه خرقا لقوانين الطبيعة كما تعتقد هنا كورانى [٢٨] ، يعود ذلك من حيث المبدأ إلى أنّ المرأة « إنسان كالرجال ، ذات عقل كامل وفكر ثاقب وأعضاء متساوية تقدّر الأمور حقّ قدرها ، وتفصل بين الزمان والمكان »[٢٩] ، وهو أمر يتمّ الاستدلال عليه بالدّور الذى لعبته بعض النساء الشرقيات والغربيات فى تاريخ الأمم ، مثل كليوباترا ، وزنوبيا ملكة تدمر ، وإليزابيث ، وغيرهنّ ... كما أنّ كلّ القوانين سواء كانت دينية أو وضعيّة لا تمنع المرأة من تعاطى الأعمال التى يخوضها الرجال ، فضلا على أنّ مساهمة النساء المذكورة عبر التاريخ لم تؤدّ البتّة إلى خرق قوانين الطبيعة : « ما أظنّ بأنّ الشمس تحولّت غربا ولا ماء البحار صار عذابا » ، والأهمّ من ذلك « أنّ النظام العائلى مازال باقيا على ما كان عليه » .

يلفت الوعى النسائى الذى يعكسه خطاب زينب فواز الانتباه ، نظرا للعمق والوضع اللذين نلمسهما فى مقاربتها لعمل النساء قبل انتشار ظاهرة العمل المأجور

فى المجتمعات العربية ، وهى ظاهرة ترتبط بالمرحلة التى ساد فيها النظام الرأسمالى ، وفرض أنماط إنتاجه التى استفاد فيها من النساء كقوّة عمل لتعزيز مردوديته . لقد ترتّب عن هذه الظاهرة فى المجتمعات البورجوازيّة الترويج لفكرة الفصل بين المجالين الخاصّ والعامّ ، والتقليل من شأن عمل النساء كربات بيوت فى المجال الخاصّ من جهة ، وعدم إيلاء الأهميّة للتداخل بين المجالين الخاصّ والعامّ فى المجتمعات التقليدية من جهة أخرى، وهى مجتمعات اضطلعت فيها الأغلبية من النساء بأدوار داخل البيت وخارجه ، وإن لم تكن تخضع لقوانين العمل المأجور(٣٠) .

ينمّ خطاب زينب فواز عن إدراك لهذه الخصوصيّة التى تفرضها الثقافة السائدة فى مجتمعها قبل ظهور العمل المأجور ، ولذلك لا تقف فى التدليل على قدرة المرأة على خوض سائر الأعمال عند النماذج النسوية الغربية ، ولكنّها تعززها بنماذج النساء من الواقع المحلّى ، اللواتى اشتغلن دائما فى تحصيل لقمة العيش إلى جانب الرجال فى المدن والقرى على السواء ، دون أن يشكّل ذلك عائقا أمام تأديتهنّ لدورهنّ كزوجات وأمهات .

« ثم إذا نظرنا إلى النساء الفقيرات اللواتى عندنا فى مصر والإسكندرية وجميع الأنحاء المصرية ، نجد أغلبهنّ يتعاطين الأشغال كالرجال ، فمنهن تاجرات وصانعات ، ومنهن من يشتغلن مع الفعلة فى البناء وغير ذلك مما يختصّ بأمر المعاش المطلوب من الرجال ، فنجد العائلة من رجل وامرأة وأولاد ، فالرجل يتوجّه إلى مهنته والمرأة تتوجّه إلى حرفتها ، وإن كانت تاجرة إلى حانوتها ، بعد أن تنظر فى صالح منزلها وما يلزم لأولادها من طبخ وعجن وغسيل وما أشبه ذلك... ثمّ أننا إذا حولنا النظر إلى جهة الأرياف نجد الغيطان والحقول عامرة بالنساء بعدد الرجال وأكثر ، وكلهنّ يساعدن أزواجهنّ وأبناءهنّ ويجرين الأعمال كالرجال من زرع وقلع وحصد وغير ذلك ... وهؤلاء أيضا لهنّ أزواج وأولاد »(٣١) .

كانت وجهات النظر هذه بشأن المساواة وعمل المرأة توطئة بالغة الأهميّة ، للتعبير عن رؤية الكاتبة للمسألة النسائية ، فى جوانبها التى كانت مطروح أكثر من غيرها للنقاش خلال نهاية القرن التاسع عشر . كما كانت تمهيدا للردّ المباشر على هنا كورانى التى ترفض اشتغال المرأة بالسياسية .

يمكن أن نشير إلى أنّ هذا النقاش الذى دار حول مطالبة النساء الإنجليزيات بالحقّ فى الانتخاب ، يشهد بالملموس على اهتمام الكاتبات العربيات بالحركات النسوية الغربية ، الشيء الذى يؤدّى إلى الاستخلاص بأنها كانت تمارس تأثيرا عليهن ، مع اختلاف فى التقبل من فئة لأخرى ، حسب عوامل من أهمّها الثقافة التى خضعت الكاتبات لتأثيرها ، كما سبقت الإشارة إلى ذلك فى الفصل السابق .

يبدو موقف زينب فواز من اشتغال المرأة بالسياسة منسجما مع مواقفها السابقة ، ولذلك تبدى تأييدها الكامل لمطالب النساء الإنجليزيات :

« وإنّى لا أخطّئ نساء إنجلترا بتدخلهنّ فى أمور السياسة وطلبهنّ حق الانتخاب بل أقول : نعم ، لهنّ حقّ أن يطلبن هذه الخطّة ما دمن قادرات على أداء واجبها كما يؤدّيه الرجال »(٣٢) .

نلمس فى التحليل الذى يتضمّنه الخطاب بهذا الشأن إدراكا ينمّ عن وعى تاريخى يستشرف المستقبل ويتوقع صيرورته ، ليرى بأنّ مطالب النساء لا يمكن أن تنال بسهولة ، وأن الفشل فى تحقيقها لا يعنى استحالة الحصول عليها فى مرحلة لاحقة إذا ما توفر للنساء العزم اللازم .

« علىّ أن أسعى وليس علىّ إدراك النجاح » ، ذلك ما تقوله زينب فواز قبل أن تخوض فى تحليل العوامل التى تقف حائلا دون تحقيق النساء لمطالبهنّ ، يتمثّل أحد هذه الأسباب فى الرفض الذى تقابل به من طرف الرجال الذين يتوجسّون من منافسة النساء لهم : « ... بل نظروا إليها بعين الحقد وظنوا أنها من باب المنازعة فى الحقوق فكثر اللغط وزاد القيل والقال ، واستفحل الأمر واشتدت الأزمة وكان ما كان » . وهناك سبب آخر تعيده زينب فواز إلى الصعوبة التى تطبع البداية بالنسبة لكلّ ظاهرة جديدة تفرض نفسها على المجتمع : « وهذا ليس بأوّل أمر صادف معارضة بل هى عادة الله فى خلقه وسنّة الزمان فى كّل أمر بدىء به كما لا يخفى على كلّ من اطلع على تواريخ الأمم » . قبل أن تنتهى إلى التأكيد على أنّ مثابرة النساء على المطالبة بحقوقهنّ مدعاة فخر بالنسبة إليهن، ما دمن قد « أبدين ما عندهنّ من الحزم والرغبة فى خدمة النوع والوطن » (٣٣) .

٤ - بين التحرر والحجاب :

كان خطاب زينب فواز بمثابة تأسيس واع للخطاب النسائى العربى بشأن المسألة النسائية خلال القرن التاسع عشر ، تميّز فى عمقه وطرحه للقضايا التى تهمّ النساء عن أغلب المواقف التى عبّرت عنها المجلات النسائية كما سبق توضيح ذلك ، سواء بالنسبة لتعليم المرأة وأهدافه ، أو بالنسبة للمساواة ومساهمة المرأة فى المجال العامّ ، من موقع المجال السياسى ومراكز القرار .

كانت ثقافة زينب فواز الواسعة وانصرافها إلى القراءة والتأليف ، وراء ذلك النضج المبكّر الذى توحى به كتاباتها قياسا إلى المرحلة التاريخية ، والذى أسعفها فى التحليل والدفاع عن حقوق المرأة ، إضافة إلى ارتباطها بالثقافة المحليّة وفهمها العميق للمجتمع الذى تعيش فيه ، وإدراكها لخصوصيته ولنوعيّة الضغوط التى يمارسها على النساء ، ومنها أنها كانت امرأة محتجبة لا تغادر بيتها ، إلى حدّ أنها رفضت السفر إلى أمريكا لتقديم كتابها « الدرّ المنثور » ، فى المعرض الذى كان سيقام بشيكاغو سنة ١٨٩٣ ، وحين سألتها المسؤولة عن السبب الذى يؤدّى بها إلى الرفض أجابتها : « لو كانت عوائدنا نحن النساء المسلمات تسمح لنا بالحضور فى مثل هذه الاجتماعات ، لكنت سعيت بنفسى لتقديمه ، وحضرت المعرض مع من يحضرن فيه من النساء ، ولكن إطاعة لأمر الدين لا يمكننى ذلك »[٣٤] .

كانت الثقافة العربية الإسلامية التى تشبعت بها الكاتبة منذ طفولتها وراء احتفاظها بقدر من الاستقلالية تجاه الثقافة العربية فى شتى أنماطها ، التى أخذت طريقها إلى الفكر والممارسات فى المجتمعات الغربية ، دون أن يؤدّى بها ذلك إلى الانغلاق ، يمكن لمس تأثير هذه الثقافة من خلال كتابتها كما سبقت الإشارة إليه ، وأيضا من خلال الكثير من النصوص التى وقع عليها اختيارها فأعادت نشرها فى كتابها « الدرّ المنثور » ، سواء منها تلك التى تهمّ قضايا أصبحت مطروحة على النساء آنذاك مثل التعليم وضرورته بالنسبة للمرأة ، أو تربية الأطفال ، أو شؤون باتت مطروحة على المجتمع عامّة وعلى النساء خاصّة ، مثل اتباع الموضة الغربية فى الزّى النسوى .

لم يكن اختيار هذه النصوص عشوائيا بقدر ما كان معبّرا عن مواقف الكاتبة التى اختارتها . يبدو ذلك مثلا من خلال مقالة سارة نوفل التى تحمل عنوان « الصحّة أفضل من الموضة » ، حيث تبدى رفضها لإقبال النساء على تقليد الزى الغربى الضيق والمؤذى بالصحّة ، لأنه يعيق الدورة الدمويّة ، وتندّد بالاستلاب تجاه الغرب الذى تمثله الموضة وبنزوع النساء إلى الاستهلاك : « فكم من امرأة باعت ما لديها من الحلىّ والعقار ، وابتاعت بقيمته قبعات وأثوابا ومراوح إلى غير ذلك من لوازم الموضة العائدة بخراب بلادنا ، والمنفعة لغيرها من البلاد التى تختلق لنا لزوم ما لا يلزم ، فنتهافت على ابتياعه ولا تهافت الجياع على القصاع »[٣٥] .

يلاحظ أحد الباحثين فى بداية حديثه عن زينب فواز المنحى « التقليدى » الذى حكم تفكيرها ، إذ أنها طالبت بحقوق النساء فى رأيه « إنما ضمن أوسع الحدود التى يسمح بها الفهم التقليدى للإسلام ، دون جهد تجديدى معتبر » ، قبل أن يضيف : مع « وعيها بانتمائها العربى ، فإنّ عصبيتها كانت إسلامية خالصة ، ولم تكن لديها أيّة مطالب سياسية مخالفة للنظام السائد في مصر والإمبراطورية العثمانية عامّة»[٣٦] . يحيل هذا الحكم بالتأكيد على مواقف زينب فواز فى المجال السياسى ، حيث أنّها كانت متشبثة بالخلافة العثمانية ، قبل تصاعد المدّ القومى ، شأنها فى ذلك شأن الكثيرين من مثقفى عصرها ، لأن الخلافة ظلّت تجسّد فى نظر البعض حتى بداية القرن العشرين ، رمزا للإسلام ولوحدة المسلمين ، وقد عكست هذا الموقف من خلال بعض أشعارها التى تمدح فيها الخليفة العثمانى عبد الحميد [٣٧] .

لعلّ تفكيك خطابها يفرض الفصل بين هذه المواقف المعلنة ، وما يكشفه الخطاب المعنى من رؤية تحررية بشأن المسألة النسائية ، فضلا على أنّ أىّ خطاب قد يتضمّن رؤية لا تكون بالضرورة منسجمة مع اقتناعات الكاتب التى عبّر عنها فى حياته[٣٨] ، وذلك ما يمكن لمسه بوضوح من خلال مقاربة خطاب زينب فوّاز ، التى تعدّ ، من وراء حجابها ، إحدى مؤسسات الخطاب النسائى التحرّرى فى المجال العربى .

تتضاف مساهمة زينب فواز هى الأخرى للتعبير عن مواقف النساء ووجهة نظرهنّ التى يصعب تفسيرها أحيانا ، إذا اعتمدنا التصنيف الذى ساد فى العديد

من الدراسات العربية ، حيث يرتكز أساسا على التعارض بين الحداثة والتراث ، ولا يفترض صيغا أخرى للحداثة غير تلك التى استمدّت دلالاتها من المجتمعات الغربية وثقافاتها ، والتى أبرز نقاد الحداثة ، من الغربيين ، ارتباطها بالتوسّع الاستعمارى فى القرن التاسع عشر(٣٩) .من هنا مثلا ، يجد البعض صعوبة فى تفسير رفض زينب فوّاز للسفر بدعوى كونها محتجبة(٤٠) . بصرف النظر عن هذه الواقعة التى قد لا تكتسى أهمّيّة ، لأنّ عدم الرغبة فى السفر إلى أمريكا قد تكون سببها الحقيقى أكثر من التبرير الذى قدمّته الكاتبة ، ما يلفت الانتباه هو أنّ مسألة السفور لم تنل اهتمام زينب فوّاز فى الوقت الذى تؤكد فيه على حقّ المرأة فى العمل ، الشىء الذى يفترض خروجها إلى المجال العامّ ، وبالتالى سفورها الحتمى ، الذى قد لا يعنى بالضرورة تخلّصها من زيها التقليدى بشكل كامل .

لم تشكّل قضيّة الحجاب التى كانت محور خطاب قاسم أمين موضوع جدل لدى النساء الكاتبات فى المجلات النسائية كما وضحت سابقا ، أو لدى زينب فواز خلال نهاية القرن التاسع عشر . لقد فرضت النساء وجهات نظرهنّ فى التحرّر منذ البداية ، ناقشن بالأساس الأولويات التى كانت تفرضها المرحلة عليهنّ ، وعبّرن عن مواقفهنّ بصفتهنّ معنيات بالواقع النسائى قبل للرجال ، وهى مواقف كانت ، فى تلك المرحلة ، مشروطة بالقضايا المطروحة عليهنّ ، متخلّصة إلى حدّ ملحوظ من تأثير المقولات الغربية الاستشراقيّة التى كانت تتهم الإسلام والمسلمين بالتخلف ، وتجعل من الحجاب المفروض على النساء دليلا على ذلك . من هنا ، لم تتجنّد زينب أو غيرها من الكاتبات ضدّ الحجاب ، لأنّهنّ كنّ فعلا بإسهامهنّ يخترقنه كمؤسّسة ، ويفرضن بوادر واقع بديل .

الهوامش

(١) زينب فواز العاملي ،الدرّ المنثور في طبقات ربات الخدور ، تحقيق منى محمّد زياد الخرّاط ، مكتبة التوبة ، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع ، الرياض / بيروت . ٢٠٠٠، ص ٩ .

(٢) انظر بهذا الشأن : بوطي ياسين ، حقوق المرأة في الكتابة العربية منذ عصر النهضة ، ن. م س ، ص ٥٩ . الواقع أنّ التضارب بشأن سنة ميلادها يلاحظ عند المؤلف الواحد ، ذلك مانجده عند عمر رضا كحاله ، حيث يحدّد سنة ميلادها في كتابه ، أعلام النساء ب ١٨٦٠ ، أمّا في كتابه معجم المؤلفين ، فيورد سنة ١٨٤٦ . في الأعلام للزركلي نجده هو الآخر يؤكد الافتراض الغالب ، أي سنة ١٨٦٠ .

(٣) اعتمدت في استخلاص هذه المعلومات على :

– خير الدين الزركلي ، الأعلام ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الخامسة ، مايو ١٩٨٠ ، المجلد السابع ، ص . ٦٧ .

– عمر رضا كحالة ، أعلام النساء ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة ا لتاسعة ، ١٩٨٩ ، ص ٧٢ – ٩١,

– عمر رضا كحالة ، معجم المؤلفين ، تراجم مصنفي الكتب العربية ، مكتبة المثنى ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ١٩٥٧ ، المجلد الثاني ، ص. ١٩٨ .

(٤) بوطي ياسين ، حقوق المرأة العربية منذ عصر النهضة ، ن. م . س ، ص . ٥٩ .

(٥) زينب فواز ، مقدمة الدر المنثور ، ن . م . س ، ص . ١٠ .

(٦) زينب فواز ، الإنصاف ، مقالة طويلة نشرتها بجريدة النيل سنة ١٣٠٩ هـ (١٨٨٧) ، أدرجها عمر رضا كحالة ضمن ترجمتها في كتاب ، أعلام النساء . ن . م . س ، ص . ٩٠ .

(٧) زينب فواز ، مقدمة الدرّ المنثور ، ن. م . س ، ص . ١٠ .

(٨) ن .م. س ، ص . ١٠ .

(٩) ن. م. س .

(١٠) رجعت إلى أغلبها في الفصل الخاصّ بالمجلات النسائيّة ، انظر المراجع المعتمدة فيه .

(١١) الدر المنثور ، ن. م س . ١٢ . يبدو أنّ السيدة التي قامت بتحقيق الكتاب الذي صدرت نسخته سنة ٢٠٠٠ ، غير متفقة مع رأي زينب فواز في تقدّم النساء المعاصرات لها عمّن سبقهنّ ، ولذلك استشعرت الحاجة إلى الردّ عليها بعد أكثر من قرن ت: « كلام المؤلفة هذا ليس على إطلاقه ، ففي كلّ عصر من العصور نوابغ وأفاضل ، وخير القرون القرون الأولى » . انظر : هامش ١ ، ص ١٢ من الكتاب .

(١٢) الدر المنثور ، ن. م .س ص . ٥٩٨- ٦١٦ (رقم ٣٦٣) .

(١٣) ن م س ، ص ٧٧١ - ٧٩٠ (رقم ٤١٣) .

(١٤) ن م س ، ص ٤٩٧ - ٥١٧ (رقم ٣١١)

(١٥) ن . م .س ، ص ١٠ .

(١٦) الدر المنثور ، ن. م س ، الفهرس ، حرف الدال ، ص ٨٥٦ ، حرف الراء ، ص . ٨٥٦ ، ٨٥٧

(١٧) موضوع البحث لا يفرض التوسّع في هذه الجوانب ، انظر مثلا : مارلين بوث ، الحيوات المصرية لجان دارك ، ترجمة : عبد الحكيم حسان ، ضمن كتاب ، الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط ، منشورات المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٩ ، ص . ١٩٩ وما بعدها .

(١٨) اعتمدت على النصوص الواردة من هذه الرسائل في : بوعلي ياسين ، حقوق المرأة في الكتابة العربية منذ عصر النهضة ، ن. م س ، ص . ٥٩ وما بعدها .

(١٩) ن . م س ، ص . ٦٠ .

(٢٠) ن . م س ، ص . ٥٩ .

(٢١) ن . م س ، ص . ٦٠ .

(٢٢) ن . م س ، ص . ٦٠ وما بعدها .

(٢٣) اعتمدت على نصّ المقالة الوارد في كتاب عمر رضا كحالة ، أعلام النساء ، ن. م . س ، ص ٨٤ - ٩١ .

(٢٤) ن . م .س ، ص . ٨٤ ، ٨٥.

(٢٥) ن . م .س ، ص . ٨٥ .

(٢٦) ن . م .س ، ص ٨٦ .

(٢٧) ن . م . س ، ص ٨٧ .

(٢٨) تورد زينب فواز قولة هنا كوراني قبل أن تنبرى لمناقشتها وهي : « كما لا يتأتى للإنسان أن يحوّل من البخار ذهبا أو حديدا كذلك لا ينبغي للمرأة أن تخرج من خطتها المنزلية » . ن .م . س ، ص . ٨٧ .

(٢٩) ن . م . س .

(٣٠) هناك الكثير من الدراسات الأنثربولوجية والاجتماعية التي تنطلق من وجهة النظر هذه في انكبابها على الأسرة في العالم العربي ، انظر مثلا :بيتر جران ، تنظيم الثقافة وبنية الأسرة في الشرق الأوسط في الفترة الحديثة ، ترجمة : مها حسن ، ضمن كتاب ، النساء والأسرة وقوانين الطلاق في التاريخ الإسلامي ، منشورات المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٩ ، ص ٧٧ - ٩١ . ينطلق الباحث من عدّة تساؤلات منها على سبيل المثال :« ما هو شكل العلاقة بين الرجل والمرأة ؟ هل الحياة في الأسرة هي فعلا كما فهمها ماكس فيبر ، وهل الحياة الخاصّة هي الحياة داخل الأسرة والحياة العامّة هي الحياة خارج نطاق الأسرة ؟ هل هذا التعريف للحياة الخاصة والحياة العامّة دقيق بالنسبة للشرق الأوسط أم بالنسبة للغرب ؟» ص . ٧٧ .

(٣١) زينب فوّاز ، الدرّ المنثور ، ن . م . س ، ص ٨٨ ، ٨٩ .

(٣٢) ن . م س ، ص . ٨٩ .

(٣٣) ن . م س ، ص . ٩٠ .

(٣٤) بوعلى ياسين . م س ، ص . ٦٢ .

(٣٥) الدرّ المنثور ، وردت المقالة ضمن المختارات التى أعادت زينب فواز نشرها فى المقدّمة ، ن. م .س ص . ٢٦ .

(٣٦) بو على ياسين ، حقوق المرأة فى الكتابة العربية ، ن. م .س ، ص . ٥٩ .

(٣٧) الدرّ المنثور ، أنظر الترجمة التى وضعتها منى محمد زياد الخراط التى حققت الكتاب للمؤلفة ، ن .م .س ، ص ٨ .

(٣٨) أحيل هنا على مفهوم رؤية العالم كما فهمه وطبقه على الأعمال الأدبية والفكرية كلّ من لوكاش وجولدمان . انظر : فاطمة الزهراء ازرويل ، مفاهيم نقد الرواية فى المغرب ، مصادرها العربية والأجنبية ، الفنك ، الدار البيضاء ١٩٨٩ ، الفصل الخاصّ بمفهوم رؤية العالم ، ص . ١٦٨ - ١٧٦ .

(٣٩) ظر ، هدى الصدّة ، تقديم كتاب النسائيات لملك حفنى ناصف ، ملتقى المرأة والذاكرة ، القاهرة ، ١٩٩٩ ، ص . ٢٠ .

(٤٠) بوعلى ياسين ، حقوق المرأة فى الكتابة العربية ، يقول عن احتجاب زينب فواز : « لا أعرف لموقفها المستسلم للحجاب تفسيرا » . ن . م . س ، ص . ٦٢ .

الفصل الثالث

التحرر من منظور متميز
خطاب ملك حفنى ناصف

فى إحدى رسائلها إلى مى زيادة ، تحدّثت ملك حفنى ناصف عن معاناتها : « .. آلامى أيتها السيدة شديدة ، ولكنّى أنقلها بتؤدة كأنّى أجرّ أحمال الحديد ».

تقودنا الكلمات إلى السرّ الكامن وراء المعاناة ، التى لا تعود إلى عوامل ذاتية مباشرة ، بقدر ما ترتبط بالوعى الشقى الذى يعذب المثقف (ة) فى مجتمع متخلف ، لأنه أقدر من غيره على فهم المحيط الذى يعيش فيه ، والتعبير عنه ، والحلم بتغييره . ندرك كلّ ذلك ونحن نقرأ ما كتبته ملك حفنى عن سبب عذابها : « إنّ قلبى يتصدّع من أحوال هذا المجتمع الفاسد » .

يشكّل النصّ رغم سمته الإبداعية الواضحة التى تفرد فيه مساحة للمتخيل ، مدخلا بالغ الأهمّية لمقاربة خطاب ملك حفنى ناصف بشأن المسألة النسائية ، إذ أنه يعبّر عن مدى التزامها العاطفى والفكرى بها من جهة : « عاهدت نفسى على الأخذ بيد المرأة المصرية ، ويعزّ علىّ أن أتخلّى عن هذا العهد وإن كان تنفيذه شاقا » ، كما أنه يفصح عن تميز موقفها قياسا إلى الخطاب الذى قاده المجددون فى عصرها ، حيث تربطه بنهضة كاذبة حسب تعبيرها : « وثبط عزمى ما أراه من انصراف فئة المتعلمين والمتعلمات الجدد عن العمل لتكوين القومية المصرية المطلوبة ، وما حركتهم التى ملأوا بها القطر صراخا إلاّ عنوان نهضة كاذبة »(١) .

١ - سيرة نسوية متميزة :

يؤكّد مسار ملك حفني ناصف (١٨٨٦ - ١٩١٨) هذين البعدين إن لم نقل اللازمتين في تفكيرها وممارساتها . على عكس زينب فواز التي تلقت تعليمها في البيت ، تلقت ملك حفني تعليما منتظما في المدارس وزاولت مهنة التدريس ، ولاقت في كلّ ذلك تشجيعا كبيرا من طرف أسرتها . كان أبوها حفني ناصف من من خريجي الأزهر المتنورين ، تقلب بين عدة وظائف في مجالي التدريس والقضاء ، « شارك في تأسيس الكثير من الهيئات العلميّة ، وكان من مؤسسي الجامعة المصرية ومن أوّل المحاضرين فيها . كان أيضا متعدد الاهتمامات ، فكان يكتب الشعر ويهتمّ بالرياضة البدنية ، ومن المعروف أنه كان ذا أثر بالغ على بناته ، وخاصة منهن ملك ، التي كانت أول العنقود فأولاها اهتماما خاصّا » .

إلى جانب دور الأب في حياة ملك ، كانت والدتها امرأة نالت قدرا من التعليم مقبلة على المعرفة والقراءة ، في خضمّ المدّ الوطني الذي كانت تعرفه مصر منذ نهاية القرن التاسع عشر ، كان البيت الذي نشأت فيه ملك حفني ، مكونا من الوالدين وأربعة أولاد وثلاث بنات ، وكان مهموما بالشأن العام ، حيث ناهض أفراده الاحتلال الإنجليزي ، لقد مارس الأولاد النشاط السياسي وخبر بعضهم السجون ، وتميزت بعض أخوات ملك بنشاطهن السياسي في الجامعة ، وبسبب كلّ ذلك تعرّضت الأسر باستمرار لمضايقات قوات الاحتلال[٢] .

في هذا الجوّ نشأت ملك ، ومنه استقت المبادىء الأخلاقية والفكرية التي التزمت بها طيلة حياتها . بدأت دراستها الأولى في المدرسة « الفرنسوية » ، وبعدها ألحقها والدها بالمدرسة السنية الحكومية ، « في وقت لم يكن فيه الآباء يخاطرون بإدخال بناتهم إلى تلك المدرسة ما لم يكونوا مضطرين بحكم الحاجة الماديّة »[٣] . رخصت وزارة المعارف المصرية للفتيات بالتقدّم إلى الشهادة الابتدائيّة إلى جانب الفتيان ، فتقدّمت ملك حفني لخوض امتحانها بسنة ١٩٠٠ ، واجتازته بنجاح ، وكانت بذلك أوّل فتاة تحصل عليها في مصر ، ويبدو أنّ مواهبها في الكتابة بدأت تتجلّى منذ تلك الفترة المبكّرة من حياتها ، إذ أنها بعد حصولها على الشهادة مباشرة ، نظمت قصيدة في

تلك المناسبة الهامّة من حياتها ، وحياة النساء المصريات من بعدها ، بعثت بها إلى جريدة « المؤيد » التى نشرتها لها ، وكانت فيها « تفتخر لمصر بأنّ فتياتها ساوين الرجال فى التعليم ».

كان التعليم هو المدخل الذى أدّى بملك حفنى إلى الاهتمام بالشؤون الاجتماعيّة والكتابة عنها ، والوعى بالأوضاع النسوية ، والانكباب على المسألة النسائية .

لقد التحقت بعد حصولها على الشهادة المذكورة بمدرسة المعلمات . كانت على دراية باللغة الفرنسية منذ طفولتها ، وقد اضطرت إلى تعلم لغة أجنبية ثانية هى الإنجليزية ، لمتابعة دراستها بالمدرسة المذكورة التى تخرجت منها سنة ١٩٠٣ . كانت متفوقة إلى الحدّ الذى جعل وزارة المعارف تعينها للتدريس فيها ، بحيث أصبحت أستاذة لبعض زميلاتها السابقات ، وهى فى سنّ لا يربو على السابعة عشرة .

توقفت ملك عن ممارسة مهنة التعليم لتتزوّج سنة ١٩٠٧ زواجا تقليديا من رجل لا تعرفه ، كان حسب ما يبدو ، غنيا ، ومتعلما ، وراغبا فى زوجة متعلمة من الطبقة العليا ، تبعته إلى موطن قبيلته بمنطقة الفيوم بالريف المصرى ، لتعيش فى بيئة بدويّة مختلفة عن تلك التى ألفتها ، ويبدو - حسب رواية أخيها - أنها لم تكن سعيدة مع زوجها الذى اكتشفت بأنه متزوّج من امرأة سابقة ، ولم تنجب منه أطفالا ، فى حين ، تحكى إحدى معاصراتها وهى نبوية موسى ، عن علاقتها العاطفية بزوجها وغيرتها الشديدة عليه(٤) .

لم يحل زواج ملك حفنى ناصف دون اشتغالها بهمّة ونشاط ملحوظين فى المجالين الفكرى والاجتماعى . لقد شرعت فى كتابة مقالاتها الأسبوعية « نسائيات » التى كانت تمضيها باسم مستعار هو « باحثة البادية » ، وتنشرها بانتظام فى صحيفة «الجريدة » الناطقة باسم حزب الأمّة آنذاك ، التى كان أحمد لطفى السيد رئيسا لتحريرها ، وهو الذى وضع مقدّمة لها حين جمعتها ملك حفنى فى كتاب ، وأصدرتها فى طبعتها الأولى سنة ١٩١٠ .

لم تكن ملك حفنى ناصف مثقفة متميزة فحسب ، ولكنها كانت بالإضافة إلى ذلك ذات قدرة كبيرة على فهم الواقع المحلى والتأقلم مع كلّ الأوساط فيه ، وهذا ما مكّنها وهى الحضرية المولد والمنشأ ، من التلاؤم مع الوسط القروى المحافظ الذى انتقلت إليه بعد زواجها ، حيث مارست الكتابة ، وبلورت أوّل المطالب النسائية التى قدّمتها إلى البرلمان المصرى سنة ١٩١٠ ، كما ساهمت فى تأسيس الحركة النسائية المصرية ، حين أنشأت مع هدى شعراوى ونبوية موسى ، أوّل تنظيم نسوى مصرى تحت اسم « الاتحاد النسائى التهذيبى » سنة ١٩١٤ ، كما أنها ساهمت فى المجال الاجتماعى. لقد قادت حملة تبرعات قدمت حصيلتها إلى الهلال الأحمر من أجل مساعدة المقاومين للاحتلال البريطانى فى طرابلس ، وعملت بشتى الوسائل على نشر التوعية ومساعدة النساء الفقيرات ، فأقامت فى بيتها ناديا للتوعية الصحية والتدريب على التمريض . إضافة إلى نشاطها الثقافى المتمثل فى الكتابة وإلقاء المحاضرات ، مع العلم أنها أوّل امرأة حاضرت فى الجامعة المصرية .

لم يمهل الموت ملك حفنى ناصف كثيرا ، لأنها أصيبت بحمّى توفيت على إثرها فى الرابعة والثلاثين من العمر سنة ١٩١٨ ، غير أنّ عمرها القصير كان حافلا بالإنجازات ، ومن أهمّها صياغتها لخطاب نسائى على قدر كبير من النضج والتميّز ، سواء فى مقاربته للواقع الاجتماعى بشتى جوانبه ، أو فى الرؤية التى صدر عنها ، والمواقف التى تبنتها ملك حفنى بشأن المسألة النسائية .

٢ - ميثاق الكتابة من وجهة نظر نسائية :

كانت الكتابة النسائية تشغل مساحة مهمة فى الساحة الأدبية والفكرية ، خلال الفترة التى شرعت فيها « باحثة البادية » فى نشر « النسائيات » سنة ١٩٠٨ . كان النقاش الدائر حول المسألة النسائية ، يحتم على النساء الخوض فيه لإبداء وجهات نظرهنّ ، التى لم تكن بالضرورة متفقة مع الآراء التى يبديها الرجال . لقد ربط خطاب النهضة عموما بين تجاوز التخلف وتحرر المرأة ، ولم يكن الاتفاق حاصلا بين منتجى

هذا الخطاب ذاتهم ، بشأن مقصدية التحرر ، انطلاقا من تعدد المرجعيات والرؤى . كما أنّ التوجّه المحافظ كان يعارض بشدّة الطروحات المتعلقة بتحرير النساء . لعلّ حدّة الجدل الدائر فى الساحة المصريّة آنذاك ، أدّى بأغلب المجلات النسائية إلى اعتماد خطّ تحريرى معتدل ، وتجنب الخوض فى القضايا السياسية ، وتلك التى كانت تثير الكثير من ردود الفعل كالحجاب . لم تكن ملك حفنى ناصف كما سيتمّ توضيح ذلك لتنهج نفس المسلك ، بل كانت نموذجا للمثقفة التى تتوفّر على رؤية ومواقف تحرص على نشرها ، وتحرص أكثر على مناقشة الآراء التى تختلف معها ، بما فيها تلك التى تصدر عن مثقفين متنورين مثل أحمد لطفى السيد ، الذى كانت تنشر مقالاتها فى جريدة « الأمة » التى يرأس هيئة تحريرها . خاصّة وأنّ بابها الأسبوعى « النسائيات » ، قد كوّن لها قاعدة من القراء ، ودفع بالعديد من المثقفين البارزين فى المرحلة إلى الاهتمام بما تكتبه والتعليق عليه .

تحمل إحدى « النسائيات » عنوان « احترام الآداب وآداب الانتقاد » ، نتبيّن لدى قراءتها بأن ملك تطرح فيها على الكاتبات ميثاقا يلتزمن به لكى يتجنبن السقوط فى التجاوزات التى يقع فيها الكتاب الرجال ، عندما يناقشون من يختلف معهم فى الرأى أو ينتقدونه . كانت تلك ا لمثقفة التى تتابع ما يكتب وينشر ، تتوخّى إضفاء صبغة أخلاقية هادفة على الكتابة والمهنة الصحفية ، وذلك ما توضّحه فى نهاية مقالتها ، حين تتوجّه بطريقة مباشرة إلى الكاتبات اللواتى يساهمن فى النقاش الدائر فى الساحة آنذاك .

« هذا رأيى فى احترام الآداب ، وآداب الانتقاد ، أوجهه للفتيات والسيدات ، فقد ابتدأنا نعترض ، ويعترض علينا ، وإذا كنا ننتقد الرجال فى كثير من الأمور ، لأنهم سبقونا فى التعلم والبحث ، وهؤلاء قد بلغ بعض كتابهم من الهوس وسقط المتاع إلى الخبط والخلط ، وحشو عامّ المواضيع بالشخصيات ، ومزج الانتقاد بالعداوات والمشاحنات ، فأنبه أخواتى من النساء أن يجتنبن الهوّة التى وقع فيها بعض إخوانهنّ ، فالباطل أولى أن يجتنب ، والحقّ أحقّ أن يتبع ، والسلام »(٥) .

تتوقف المقالة فى البداية عند علاقة المرسل بالمتلقى سواء عن طريق القول أو الكتابة : « اللسان والقلم رسولا القلب إلى الناس ، أو هما جدولان صافيان تنعكس عليهما صورة النفس وما حواليها من الصفات ، وإن شئت فقل هما سلك الكهرباء بين ذهن المرء ومن يخاطبهم أو يكتب لهم ، تنقل عنه رسالة أخلاقه حرفا حرفا بغير زيادة ولا نقصان »(٦) . تنكبّ ملك حفنى ناصف على تحليل فعل الكتابة وعلاقته بمن ينتجه ، وتعتبر الأسلوب الذى يعتمده الكاتب تعبيرا عن أفكاره وأخلاقه : « فالمتكلف تعرف من كتابته بأنه لا يزال ينتقى الألفاظ الوحشية ، ويتقعّر فى أسلوب إنشائه ليدلّ على علمه وبراعته . الرجل البسيط يتجنب الألفاظ ومعقد التراكيب ، من غير تبدّل ولا ركاكة فى عبارته ، كذلك من كرمت نفسه ترى أثر ذلك الكرم فائضا على كلماته و فى ثناياه سطوره »(٧) .

بصرف النظر عن هذا التقسيم الذى ينبئ عن عدم تخلّص فئة من الكتاب من الأسلوب التقليدى ، يستمدّ ميثاق الكتابة هذا أهمّيته من مبدأ الاعتراف بالاختلاف والحريّة فيه ، ذلك أنّ « الآراء تختلف بحسب الأشخاص والعقول»(٨) ، والعدل يفترض توفر كلّ إنسان على حريّته فى المعتقد ، كما أنّ القمع لا يمكن أن يمس اقتناعات الإنسان التى يخفيها بداخله : « من العدل أن تترك الحركة لكلّ إنسان يعتقد فى خلده ، ما يعتقد ، لأنّ المصادرة لا تجوز فى الأفكار ، والاضطهاد إذا ضيق دائرة العمل والكلام ، فلن يبلغ التضييق على الهاجس والوجدان »(٩) .

يؤدّى الاقتناع بالحقّ فى الاختلاف إلى قبول الحقّ فى التعبير عنه ، والحقّ فى النقد . نلمس هنا ثقة بالنفس تخالف ذلك التردّد الذى تمّت الإشارة إليه ، عند بعض الكاتبات اللواتى كنّ يرفقن مقترحاتهنّ أو ردودهنّ على بعض الكتاب ، بالكثير من الاعتذار تجاه من يعترضن عليه ، أو تجاه القراء بصفة عامّة ، على العكس من ذلك ، تقترح ملك حفنى الشروط التى تراها ضرورية لتهذيب الكتابة والنقاش ، وترى بأنّ النساء قادرات على فرض سلوك مغاير فى هذا المجال .

يتمثّل أوّل المعايير التى يرتكز عليها الميثاق فى النقد الموضوعى الذى يناقش الأفكار التى يختلف معها اعتمادا على الشرح والأدلة بهدف الإقناع : « فما على

المنتقد إلا تخطئه ما يرى فساده ، على أن يقرع الدليل بالدليل ، والحجة بالحجة ، حتى يقتنع صاحبه ويفحم « مثل هذا النهج فى النقاش يخرج النقد من دائرة التجريح و « التهكم والسب القبيح » ، الذى يكسيه طابع العداوة الشخصية » .

تضفى ملك حفنى ناصف طابعا فريدا على ما تطرحه من أفكار ، حين تستشهد بالقرآن واعتماده على الأدلة والحجج لتخلص إلى القول :

« إذا كان الله ، وهو القادر المتعالى ، يفعل ذلك ، فهلا نفعله نحن عبيده الضعفاء؟»(١٠) .

أمّا المعيار الثانى فهو التمييز بين الشخص وأفكاره ، والابتعاد عن كلّ مسّ بحياته الشخصيّة ، والتركيز على الاختلاف الموضوعى الذى لا يتجاوز الأفكار ، ولا يجعل من النقد حربا لا أخلاقية :

« ومن أدب الكتابة أن لا يخلط الكاتب الشخصيات بالعموميات ، إذ ما علاقة انتقاد مبدأ مثلا بأمّ المنتقد أو زوجه أو فقره وغناه ؟ وأين الشجاعة والشهامة فى كبد الخصم من هذا الهذيان ؟ لعلهم جعلوا مكان الأسنة الطوال ألسنة طوالا ، وبدل خضاب الدماء صبغة من قلة الحياء »(١١) .

يشكل المعيار الثالث مؤدّى المعياريين السابقين ، أى احترام الاختلاف والفصل بينه وبين العداوة الشخصيّة ، لأن العكس فى نظر ملك ينبىء عن قصور فكرى ، « فاختلاف المبادىء والآراء لا يحمل على العداوة إلا من لا يفقهون » ،

تستوحى ملك حفنى من ثقافتها الواسعة أفكارا تسعفها فى تقديم الأمثلة عن التسامح :

« ومن لى بصلاح الدين الأيوبى يلقى على كلّ عدوّ درسا مما أتاه مع خصمه ريتشارد قلب الأسد ملك الإنجليز ؟ ومن لى بمن يعلّم الجهلة ما ورد فى القرآن والإنجيل والتواريخ من مقابلة الأنبياء أعداءهم بالصبر والصدر الرحب ؟ »(١٢) .

لقد انصرف كلّ الذين كتبوا عن ملك حفنى ناصف إلى أفكارها بشأن المسألة النسائية ، ولا يوجد فى كتاباتهم أثر للاهتمام بهذا النصّ المؤسسّ فى الكتابة النسائية العربية ، الذى يعبرّ عن وعى بفعل الكتابة وبأهمّيته ، وضرورة الالتزام الأخلاقى فى ممارسته ، من وجهة نظر نسوية فى بداية القرن العشرين ، عكسها إسهام ملك حفنى ناصف ، من موقع متميز كما سيتمّ التعرّض لذلك .

٣ - الواقع الاجتماعى :

١- الأسرة والعلاقة بين الجنسين :

تنبىء مقاربة خطاب ملك حفنى ناصف للواقع عن فهم عميق للشروط المتحكمة فى المرحلة التى كان يمرّ بها المجتمع المصرىّ فى بداية القرن العشرين ، ولجوانب التغيير فيه ومترتباتها ، سواء تعلّق الأمر بالأسرة والعلاقة بين الجنسين ، أو بالتصورات الجديدة التى أصبحت تحملها المرأة عن ذاتها وعن علاقتها بالرجل . ولذلك حين يستغرب مثقف من حجم أحمد لطفى السيد ، ردود أفعال النساء تجاه أزواجهن ، و « كثرة تشكّى النساء من الزواج فى هذا العصر ، مع قلة تزوّج الرجل باثنتين » ، فى مقالة اختار لها عنوانا : « بناتنا وأبناؤنا » ، تنبرى ملك حفنى للردّ عليه (١٣) .

لعلّ اللافت للانتباه فى هذا الردّ على أفكار أحمد لطفى السيد وسائر الردود التى تضمنتها النسائيات ، يتجلّى فى حرص الكاتبة على استعراض ملخص لأفكار من تناقشتهم ، تنبثق هذه الخاصية من داخل تركيبة النصّ ذاته ، وفى استقلال عن السياقات التى تتحكم فى النصوص ، وتنبىء عن استحضار نهج زينب فواز التى كانت هى الأخرى شديدة الحرص على عرض الآراء التى تناقشها من موقع الاختلاف ، قبل الردّ عليها ، لوضع القارىء فى الصورة كما تمّ التعرّض لذلك .

تضع ملك حفنى ناصف قضيّة التوتر الذى بات يطبع علاقة النساء بالرجال فى إطارها الاجتماعى ، الذى عرف قدرا من التغيير النابع من القيم التربوية الجديدة ، التى بدأت تعرف طريقها إلى الانتشار فى أوساط النساء ، حيث أصبحت لديهنّ

تصوّرات عن الزواج ، وانتظارات عاطفية مخالفة عن تلك التى كانت سائدة لدى أمهاتهنّ أو جدّاتهنّ . لقد أصبحت المرأة تنشد السعادة من الزواج ، ولا تقصر مطالبها تجاه الزوج على الإعالة كما لو كانت مجرّد خادمة :

« فبنات العصر الحالى ، حتى الجاهلات منهنّ ، يفهمن الحياة أكثر من أمثالهنّ الغابرات ، فأصبحن لا ترضينهنّ الكسوة والطعام فقط كأحد خدم المنزل ، ولكنهنّ يقدّرن اليوم السعادة الزوجية أكثر من ذى قبل ، ويعلمن أنّه إذا لم يكن الحبّ أساس المعاشرة بين الزوجين ، فلا معنى للجمع بينهما يتنافران ويتشاحنان كأمثال الديكة الخرقاء »(١٤) .

يشرح الخطاب الاختلاف بين « التربيتين القديمة والحديثة » ، ويقارن بين نتائج التنشئة فيهما على سلوك المرأة . ذلك أنّ التربية الحديثة تزرع فى المرأة الثقة بذاتها والحرية فى التعبير عن رأيها ، وتؤدّى إلى « صفاء النية والمجاهرة بالقول والحريّة » ، فى حين تعوِّدها التربية القديمة على الطاعة والخنوع وعدم إبداء الرأى ، ومن ثمّ على « الخوف وشدّة التكتم حتى على مضض العيش وذلّه »(١٥) . ويذهب هذا الحرص على الكتمان الذى فرضته التربية على المرأة حدّاً بعيدا حين تخفى متاعبها الصحيّة عن الزوج ، « وتعدّ المرض عيبا تجب مدارته »(١٦) .

تنفذ ملك حفنى إلى واقع العلاقة الزوجية فى مجتمعها بعمق خوّله لها اقترابها منه ، والمجهود الذى كانت تبذله فى فهمه وتحليله . تنكبّ على العوامل الكامنة وراء الانفصام الذى بات يطبع تلك العلاقة ، تعيده إلى سلوك الرّجال ، والانحلال الأخلاقى الذى شاع بين الكثيرين منهم ، بدعوى الحرية الشخصيّة أو الامتيازات الممنوحة للرجل : « والأغرب من ذلك ، أنّك إذا ذكرت للشابّ أو أبيه شيئا مما يأتيه أجابك هذه هى الحرّيّة الشخصيّة (على كيفى) أو قال : أنا رجل وليس علىّ عار فى هذا » .

يعتمد الخطاب ضمير المخاطب وكأنه يشاء تجاوز المسافة التى يخلقها المكتوب بينه وبين متلقيه ، تتوجّه ملك إلى الرجال الذين يبيحون لأنفسهم الانحلال الأخلاقى الذى تأباه الأديان والقوانين ، ولا تبيحه للرجل وتمنعه عن المرأة ، وتنتهى إلى أنّ

السبب الحقيقى يعود إلى أن طبيعة التكوين النسوى ، التى تجعل المرأة تتحمّل عواقب التهتك على خلاف الرجل :

« ... فلله أنت ولله أبوك ، إئتنى بآية من القرآن ، أو إذا كان القرآن عندك أيضا (أنتيكة) ، فإئتنى بمادّة من القانون الفرنسى الذى تقاليد واضعيه وأهله تحرّم التهتك على النساء دون الرجال ، وتجيز للآخرين الرزيلة وتمنعه الأوّل ، إذا صحّ عندك إباحة السفاح لأنفسكم فأسهل منه ، وحقكم أن نجيز لكم السرقة بأنواعها ، والقتل والسلب والتزوير ، إلى آخر ما يحرّمه الشرع والقانون ... لا أخالكم تتشدّقون بقولكم عند النصح (إنا رجال) إلا أنه لا تظهر عليكم عوارض الخيانة ، بخلاف المرأة والفتاة ، فلهما من أحوالهما الطبيعية المختصة بهما ما لا يأمنان معه شرّ الفضيحة والعار »[١٧] .

لا تبرىء ملك حفنى المرأة لأنّ سلوك الرجل يؤدّى إلى ردّ فعل سلبى لدى الزوجة، بدافع « الانفعال والحزن ، أو الانتقام والخبث ، وخروجها متبرجة فى الطرقات ، أو وقوعها فى مهواة الرذيلة ، وسقوطها السقوط الأبدىّ ... وفى تلك الحال يلام الرجل لأنه شجعها على ما أتته بما يأتيه هو ، وهى تعتقد أنها بشر مثله ويحقّ لها من الحريّة الشخصيّة بقدر ما يحقّ له فضلا عن اعتقادها بأنّه قدوتها » . إلا أنّ هذا السلوك النابع من ردّ فعل عشوائى ، لا ينطبق فى رأيها على النساء اللواتى يتوفرن على أسس تربوية ومبادىء أخلاقية تحصنهنّ من السقوط فى الرذيلة .

تقف ملك حفنى ناصف على معاناة هؤلاء الزوجات ، وتنتهى إلى خلاصات توكّدها الأبحاث العلمية الحديثة ، عن مترتبات الضغوط النفسية عليهنّ حين تقول بأنهنّ غالبا ما « يصبن بحمى الدماغ أو الهستريا والجنون أحيانا ، وتكثر همومهنّ ويعدمن بذّة العيش ، فيا للظلم ! »[١٨] .

تحتّل العلاقة بين الجنسين فى تجلياتها المتعددة مساحة هامّة من الخطاب ، ويبدو أنّ النقاش كان على أشدّه فى الساحة المصرية بشأنها . تقول ملك حفنى :

« فقد عمّت الشكوى منّا ، وكثرت كذلك شكوانا من الرجالا .. فأىّ الفريقين محقّ فى دعواه ؟ وهل نكتفى من الإصلاح بمجرّد التذمّر والشكوى ؟ لا أظنّ مريضا طاوع أنينه فشفاه ، ويقول المثل العربى : لا دخان بلا نار . ويقول الفيلسوف الإنجليزى هربرت سبنسر : إنّ الآراء التى يظهر لنا أنها خطأ لايمكن أن تكون خطأ محضا ، بل لابدّ أن يكون فيها نصيب من الصحة والصواب . إذن نحن متساوون فى صحّة الدعاوى وبطلانها[19] .

تنشغل ملك كثيرا بهذا التوتر الذى بات يطبع العلاقة بين الجنسين ، وبدأ يطفو على السطح بفعل عوامل عديدة من أهمّها ، دخول المرأة إلى مجال الثقافة المكتوبة ، وتعبيرها عن وجهة نظرها فى منابر كانت مقصورة على الرجال ، وقد تمّ لها ذلك بفضل التعليم الذى بات الرجال المناهضون لتغيير أوضاع النساء ، يعتبرونه مسؤولا عن فساد الأخلاق . لا ترى الكاتبة فى التعليم حافزا على الانحلال الأخلاقى ، الذى تعيده إلى التربية التى تتحمّل فيها الأسرة المسؤولية الأولى قبل المدرسة ، ومن ثمّ ضرورة التركيز على الإصلاح الذى يمسّ الآباء والأطفال فى الأسرة على السواء ، وهو إصلاح يتطلّب زمنا ليس باليسير ، ولا يحصل بين يوم وليلة :

« فالتعليم لم يفسد أخلاق الفتيات ، وإنما هى التربية الناقصة . تلك التربية فى الحقيقة يجب أن تكون من أعمال البيت لا المدرسة . ولمّا كانت بيوتنا لم تبلغ الدرجة التى تؤهلها لإحسان تربية الأطفال ، فقد وجب أن نضاعف مجهوداتنا لإصلاح شأن أنفسنا ثمّ إصلاح النشء . و لا يتمّ ذلك فى لحظة كما قد يتوهّم . ومن الظلم أن نلقى مسؤولية الفساد كلّها على المدارس ، فإنّ المدارس لها تأثير فى التربية ، ولكن ليس عليها كلّ الذنب ، بل العيب فى الأسر »[20] .

تحيل أشكال التوتر الذى كانت تشهدها العلاقات الأسريّة والمشاكل المرتبطة بالعلاقة بين المؤسسة المدرسية ومؤسسة الأسرة ، على المرحلة الانتقالية التى كان يعيشها المجتمع المصرى ، والتى تعرفها سائر المجتمعات إذا ما شهدت تغييرات قد تمسّ الأفراد والمؤسسات ، وتخلق نوعا من الخلخلة فى العلاقات التى ظلت سائدة

خلال زمن طويل ، يعيشه الأفراد بقلق لأن العلاقات القديمة قد تفككت ، ولم تعوّضها بعد أنماط جديدة ينتشر الاقتناع بها ، بحيث تنغرس فى النفوس وتكتسب صبغة المعتاد [٢١] .

تقف ملك حفنى عند المقارنة بين المدرسة والبيت ، وتكشف سلبيات التربية التى تتلقاها البنت فى البيت بحيث يصعب على المدرسة أن تقوم بالأدوار المنوطة بالأسرة وبالأمّ أساسا ، لأنّ أغلب الأمهات جاهلات لا يمكنهنّ تنوير بناتهنّ أو مساعدتهنّ على التعلّم ، فضلا عن أفكارهنّ التقليدية التى ترى البنت مخلوقة للزواج فى سنّ مبكّر ، فلا يشجعنها البتّة على التعليم ، بقدر ما يزرعن فيها اللهفة على العريس[٢٢] .

٢- عمل المرأة وتقسيم الأدوار بين الجنسين :

تطرح ملك حفنى ناصف مسألة عمل المرأة فى المجال العامّ ، فى إطار الخلاف القائم بين الرجال والنساء فى المجتمع فيما يخصّ تعليم المرأة ، على اعتبار أنه يؤدّى بها إلى الاشتغال بأعمال كانت موكولة إلى الرجال ، الشىء الذى يعتبرونه مزاحمة لهم . يفاجىء خطاب ملك حفنى ناصف المتلقى حين تسلك نهجا غير مألوف ، فى مناقشة هذا الرأى الصادر عن الرجال المناهضين لعمل المرأة فى المجال العامّ ، حيث ترى بأنهم كانوا البادئين بمزاحمة المرأة فى الأشغال التى كانت تقوم بها ، حين اخترعوا الآلات التى تقوم بتلك الأشغال ، واستخدموا الرجال فيها كآلات الغزل والنسيج والمطاحن .. « يقولون إننا بتعلمنا نزاحمهم فى أشغالهم ، ونترك أعمالنا التى خلقنا الله لها ، فليت شعرى ألم يكونو ا هم البادئين بمزاحمتنا ؟ » . قبل أن تستدرك :

« ولست أريد من هذا أن أذمّ الاختراعات المفيدة التى اخترعها الرجال لكثيراً من أعمالنا ، أو أقول إنها زائدة عن حاجتنا ، وإنما كان هذا الشرح ضروريا لبيان أنّ الرجال هم البادئون بالمزاحمة ، فإذا ما زاحمناهم اليوم فى بعض أشغالهم فإنّ الجزاء الحقّ من جنس العمل»[٢٣] .

تعتبر ملك حفنى منافسة الرجال حقا مشروعا للنساء انطلاقا من مبدأ الحرّية التى تفترض اختيار الإنسان لمجال نشاطه :

« مسألة المزاحمة هذه ترجع للحرية الشخصية . فزيد راقه أن يكون طبيبا ، وعمرو رأى أن يكون تاجرا . فهل يصحّ أن نذهب للطبيب ونقول له لا تحترف هذه الصناعة بل كن تاجرا ؟ وهل يمكننا أن نجبر التاجر على أن يصير طبيبا ؟ كلا ، فكلّ له حريته يفعل ما يشاء ولا ضرر ولا ضرار »[(٢٤)] .

من هنا ، يتمّ التأكيد على حرية المرأة فى نيل المعرفة والعمل فى أىّ تخصّص تشاؤه ، مع التأكيد أيضا على حريتها فى البقاء بالبيت ، أو اختيار المساهمة فى المجال العام .

« لا أريد بقولى هذا أن أحثّ السيدات على ترك الاشتغال بتدبير المنازل وتربية الأولاد على الانصراف لتعلم المحاماة والقضاء وإدارة القاطرات ! كلا ولكن إذا وجدت منا من تريد الاشتغال بإحدى هذه المهن ، فإنّ الحرّيّة الشخصية تقضى بأن لا يعارضها المعارضون »[(٢٥)] .

تستوحى ملك حفنى فى كتابتها اللغة اليومية ، وتعتمد أسلوب السخرية فى مدخل مناقشتها لمسألة الأدوار ، وتقسيمها التقليدى بين الجنسين :

« يقول الرجال ويجزمون أنكنّ خلقتن للبيت ، ونحن خلقنا لجلب المعاش ، فليت شعرى ، أى فرمان صدر بذلك من عند الله ؟ » تنهج نهجا أقرب إلى التهكّم منه إلى الجدّيّة حين ترى بأنّ تقسيم الأدوار بين الجنسين يعود إلى اختيار آدم وحواء :

« وما أظن أصل تقسيم العمل بين الرجال والنساء إلا اختياريا . بمعنى أنّ آدم لو كان اختار الطبخ والغسل ، وحواء السعى وراء القوت لكان ذلك نظاما متبعا الآن ، ولما أمكن أن يحاجنا الرجال بأنا خلقنا لأعمال البيت فقط »[(٢٦)] .

كما أنّ هذا التقسيم ليس سائدا لدى كلّ الشعوب وفى كلّ المراحل التاريخية ، تشهد على ذلك مشاركة النساء القرويات – نساء الفلاحين والصعايدة – ، فى كلّ الأعمال التى تستلزمها الحياة القرويّة خارج البيت ، ليؤدّى ذلك إلى أن تقسيم العمل

والأدوار ليس إجباريا إو ثابتا لا رجعة فيه ، « مسألة اختصاص كلّ فريق بشغل مسألة اصطلاحية لا إجبار فيها »[٢٧] . وإذا كانت المرأة غير قادرة على القيام بالأدوار التى يقوم بها الرجل فلأنها أبعدت عن كلّ ما من شأنه أن يقوّى جسمها وعقلها ، « فهل بعد أن استبعدنا الرجال قرونا طوالا حتى خيم على عقولنا الصدأ وعلى أجسامنا يصحّ أن يتهمونا بأنا خلقنا أضعف منهم أجساما وعقولا ؟ »[٢٨] .

تعود مسألة تفوّق الرجل على المرأة من هذا المنظور بالأساس إلى عدم تكافؤ الفرص بينهما ، حينها تطلق ملك حفنى عبارتها التى تجمع بين السخرية والتحدّى : « لو كنت ركبت المركب مع خريستوف كولمب لما تعذر علىّ أنا أيضا أن أكتشف أمريكا »[٢٩] .

٣ - الحجاب : وجهة نظر نسائية :

« إذا أمرنا الرجل أن نحتجب احتجبنا ، وإذا صاح الآن يطلب سفورنا أسفرنا ، وإذا أراد تعليمنا فهل هو حسن النية فى كلّ ما يطلب منا ولأجلنا أم هو يريد بنا شرًا ؟ لا شكّ أنّه أخطأ وأصاب فى تقرير حقنا من قبل ، ولا شكّ أنه يخطىء ويصيب فى تقرير حقوقنا الآن .

... ليدعنا الرجل نمحص آراءه ونختار أرشدها ، ولا يستبدّ فى (تحريرنا) كما استبدّ فى (استعبادنا) ، إننا سئمنا استبداده »[٣٠] .

ذلك ما قالته ملك فى إحدى رسائلها إلى مى زيادة الملحقة بكتاب النسائيات ، وهو نصّ بالغ الأهمّية فى تعبيره عن تميّز موقفها من مسألة كانت تكتسى أهمّيّة قصوى ، وتستثير الكثير من النقاش . إذا كانت المجلات النسائية تجنبت الدخول فى الجدل بشأن الحجاب لأنّ أغلب مؤسساتها كنّ من المسيحيات ، وإذا كانت زينب فوّاز أعلنت معاناتها منه فى مقدّمة « الدر المنثور » ، ولم تبد اعتراضا أو موقفا ، فإنّ الجانب الأهمّ من إسهام ملك حفنى ، يتمثّل فى الموقف الذى تميزت به ودافعت عنه

بشأن الحجاب والسفور ، وهو موقف نابع من رؤية متكاملة لتحرر المرأة والمسألة النسائية بشكل عامّ ، كما سيتمّ التعرّض لذلك .

ترفض ملك حفنى وصاية الرجل على مصير المرأة ، وتنشر الوعى بأهميّة وجهة نظر النساء فى القضايا التى تخصهنّ ، لأنهنّ الأجدر بمناقشتها والأدرى بمصالحهنّ واحتياجاتهنّ ، انطلاقا من الواقع الذى يعشن فيه ، ويمارس ضغوطه النوعيّة عليهنّ : « قلت فى نفسى إذا كان الرجال يخوضون فى مثل هذه الموضوعات ، فنحن أحقّ بها منهم لأنّها بنا أمسّ »[٣١] . ولذلك تدافع عن حقها فى مناقشة ما يقال أو يكتب ، مع مراعاة نفس الحقوق للآخرين : « كلّ امرىء حرّ فى فكرة ، حرّ فى قبول فكرة غيره أو رفضها ، حسبما يشاء بشرط أن لا يضرّ ذلك الرفض أو القبول بالغير»[٣٢] . يتعلق الأمر بقضية الحجاب التى « قامت من أجلها منذ سنين حرب قلميّة عنيفة وضعت أوزارها على غير جدوى ، فلم يفز فيها المحافظون على القديم ولا الأحرار »[٣٣] .

يقارب الخطاب مسألة الحجاب من جانبها الاجتماعى ، وتتّم مناقشتها على هذا الأساس ، ارتكازا على ما تلاحظه ملك حفنى أو تعايشه فى الواقع ، وهى تؤكّد على موقفها النابع من وجهة نظر كوّنتها انطلاقا من معاينة الواقع ، ولم تنهج فيها نهج التقليد لآراء الغير : « لا أقلدّ فيه عادة غيرى ، بل أصرّح بما أشاهده عيانا ، وبما أعرفه من أحوال شتى جربت فيها النساء المختلفات ، والتجارب يجب أن تقدّم أوامرها على أوامر البحث والتخيل[٣٤] » . تتّم مقاربة الحجاب ارتكازا على الواقع من خلال مستويين :

١- الحجاب حسب الطبقات الاجتماعيّة :

تبحث ملك حفنى فى دلالة الحجاب ارتكازا على الطبقة التى تنتمى إليها النساء ، وتحاول أن تصل إلى تلك الدلالة انطلاقا من السلوك الذى ينهجه كما تعاينه فى المجتمع المصرى . يتراوح التقسيم الذى وضعته للطبقات بين المرجعية التاريخية التقليدية، والمرجعية الحديثة ، هكذا ينقسم المجتمع إلى ثلاث طبقات تتمثل فى : العامّة ، والخاصّة ، والوسط . تعتقد الباحثة بأنّ كلّ موقف لصالح الحجاب أو السفور ، يجب

أن يكون نابعا من ملاحظة بسلوك النساء فى الطبقات التى حدّدتها ، ومعاينة درجة الحرية التى يتوفرن عليها فى الاختلاط . ويقودنا ذلك إلى تبين الرّؤية التى يحيل عليها التصنيف الطبقى الذى وضعته .

ترى الكاتبة « أنّ أصحّها أخلاقا هى الوسط» ، يعود ذلك إلى التحلّل الأخلاقى لدى النساء الغنيات اللائى ينتمين إلى الخاصّة ، ويعشن حياة الثراء والفراغ فينصرفن إلى الملاهى[٣٥] . أمّا طبقة العامّة فهى الأكثر انحطاطا فى الأخلاق ، حيث يختلط النساء بالرجال بسبب الأعمال التى يشتركان فيها بحثا عن الرزق ، « يختلط نساؤها برجالها فى المصانع والمزارع وغيرها » ، وبالتالى فالنساء فيها « لا يلتزمن بحجاب أو عادة » . أمّا الطبقة الوسطى ، فهى الأكثر تشبثا بالأخلاق وبالحشمة والوقار ، « وهى دائما أحسن الطبقات آدابا وأكثرهنّ حشمة ووقارا » .

تبنى ملك حفنى ناصف موقفها من السفور المؤدّى إلى الاختلاط على هذا الأساس ، حيث تعاين نتائجه على الطبقات المعنية لتخلص إلى رفض الاختلاط ، لأنّ الطبقات « الأكثر اختلاطا هنّ الأشدّ فسادا »[٣٦] .

على الرغم من الحماس البالغ الذى قرأت به بعض الباحثات العربيات مساهمة ملك حفنى بشأن السفور ، يبدو أنّ هذا الجانب من معالجتها للمسألة قد تمّ إغفاله من طرفهن[٣٧] ، وما ينمّ عنه من دلالات لا يمكن التغاضى عن أبعادها الطبقية لدى منتجة الخطاب ذاتها . والواقع أن التصنيف الطبقى الذى اعتمدته والخلاصة التى انتهت إليها من خلاله ، تعكس موقفا تحقيريا واضحا تجاه الفئات الاجتماعية الدنيا . توضّح ملك حفنى ما تعنيه بنساء الطبقة العامّة ، إنهنّ « طبقة المدنيات السفلى وأعنى بهنّ بائعات البرتقال ومثيلاتهنّ فى الفساد والوقاحة . فهؤلاء فسادهنّ من سوء التربية لا محالة ، ولكنّ الاختلاط بالرجال زادهنّ فجوراً »[٣٨] . أكثر من ذلك ، يعدّ انحلال هذه الطبقة ظاهرة ملازمة لها لدى كلّ الأمم ، « وهذه الطبقة شرّ على الآداب فى كلّ أمّة حتى فى الفرنج » . مقابل هذا الاحتقار الذى يذكّر بمواقف المؤرّخين العرب القدماء من العامّة ، هناك دفاع عن قيم الطبقة الوسطى المتصاعدة آنذاك فى مصر ، ولا يختلف هذا الموقف عمّا لمسناه لدى قاسم أمين سابقا .

٢- السفور والمجال العامّ :

يفرض موقف ملك حفني في هذا الجانب الثاني من معالجتها لمسألة السفور نفسه ، لأنّه يعبّر عن رؤية تهمّ النساء وعلاقتهنّ بالمجال العامّ في تلك المرحلة . تؤمن ملك بالتغيير الذي يراعي ظروف الواقع ولا يفرض على النساء سلوكا لا يرغبن فيه ، أو لسن مؤهلات له ، أو أن شروط تقبله في المجتمع لم تكتمل بعد . ولذلك تؤمن بالتغيير التدريجي الذي لا ينهج سبيل الإكراه :

« نساء مصر متعودّة على الحجاب ، فلو أمرتهنّ مرّة واحدة بخلعه وترك البرقع ، لرأيت ما يجلبنه على أنفسهنّ من الخزي ، وما يقعن فيه بحكم الطبيعة والتغير الفجائي من أسباب البلاء ، وتكون النتيجة شرّا على الوطن والدين ، وإذا أردت هدم بناء ، أفلا تهدّمه قليلا على أن يتمّ ا لهدم فتبني على أنقاضه أحسن منه ؟ »(٣٩) .

رأت ملك انطلاقا من هذا المنظور ، بأنّ المجتمع برجاله ونسائه غير مؤهل لسفور المرأة في المجال العامّ ، واعتبرت بأن من يقول بذلك من الرجال يهدف إلى فرض وصايته على المرأة ، لأنها ستتعرّض لتحرّض الرجال بها من جهة ، وستسيء استعمال تلك الحريّة ما دامت غير مؤهلة بالتربية اللازمة للاختلاط في جوّ سليم ، من جهة أخرى . هنا ، كتبت ملك حفني نصّها الذي يلقى الكثير من اهتمام الباحثات العربيات في الوقت الراهن :

« فناشدتك الله أيها الأديب (٤٠) ، كيف تأمرنا الان بالسفور ونحن إذا مشت إحدانا في طريق لا تزال تنصبّ عليها عبارات الوقاحة ، ويرشقها هذا بنظرة فاجرة ، وذلك ينضح عليها من ماء سفالته حتى يتصبّب عرقها حياء . فمجموع رجال مثل مجموعنا الحالي لا يصحّ بحال ما أن يوكل إليه أمر امرأة ، وتترك عرضة لسبابه وقلة حيائه . ومجموع نساء كنسائنا الآن ، لا يفهمن إلا ما يفهمه الرضيع ، يصبح سفورهّن واختلاطهنّ بالرجل لا انتهاء لشرّها »(٤١).

يبتعد الخطاب عن التبريرات ذات المرجعية الدينية لأنّ السفور بات في تلك المرحلة ظاهرة تعرف طريقها إلى الانتشار ، ولذلك تضع ملك حفني النقاش بشأنه في إطاره

الملائم ، أى الواقع الاجتماعى ، وطبيعة العلاقات السائدة فيه بين الرجال والنساء ، وهو واقع لا تراه كفيلا بخلق الشروط السليمة للاختلاط . لا تعارض ملك حفنى السفور ، ولكنها تعتقد « بأنّ الوقت لم يأن بعد لرفع الحجاب » ، وترى بأنّ خروج النساء بدون حجاب « لا يضرّ فى نفسه إذا كانت أخلاقنا وأخلاق رجالنا فى غاية الكمال . وأظنّ هذا مستحيلا ، أو بعيد الحصول ، فإذا حصل التمازج وكان على هذا الشرط فلا اعتراض عليه[٤٢] » ، والشرط الذى تعنيه هو تعليم المرأة ونشر قيم التربية السليمة فى المجتمع ، لكى يتشبع بها سائر أفراده من الرجال والنساء والأطفال ، مع التأكيد على رفع الوصاية عن المرأة وترك حرّية الاختيار لها فى الحجاب أو السفور: « فعلموا المرأة تعليما حقا ، وربوها تربية صحيحة ، وهذبوا النشء ، وأصلحوا أخلاقكم بحيث يصبح مجموع الأمّة مهذبا ، ثمّ اتركوا لها شأنها تختار ما يوافق مصلحتها ومصلحة الأمّة »[٤٣] .

يكشف موقف ملك حفنى هذا عن قدر من النضج والوعى الاجتماعى - التاريخى ، والواقع أنّ تجربة استحداث تغيير يمسّ العادات الثقافية فى المجتمعات المسلمة تثبت صواب وجهة نظرها ، لأنّ التغيير فى هذا المجال يفرض تحولات فى كلّ البنيات سواء مها المادّية أو الفكرية ، لزرع الاقتناع به لدى المجتمعات التى برهنت التجارب التاريخية ، أنها تبدى مقاومة ، حين يتعلق الأمر بتغيير مفروض يمسّ عاداتها وأنماطها الثقافية [٤٤] .

٤ - خصائص الخطاب :

أدرك معاصرو ملك حفنى تميز خطابها ضمن الإنتاج النسائى الذى بدأ يعرف تراكما فى بداية القرن الماضى . لقد لاحظ أحمد لطفى السيد اهتمام النساء بالكتابة عن قضاياهنّ ، ورأى بأنّ « أوّل من اسرت منهنّ فى هذا الطريق هى باحثة البادية ، نعم أوّلهنّ ، لأنها أخذت تبحث فى نسائياتها بحث الجادّ الذى يعلق على بحثه نتائج كبرى لصلاح المرأة ، بل لصلاح الجمعية الإنسانية »[٤٥] . أمّا شبلى شميل ، فقد

قرنها بقاسم أمين ، ولاحظ موقفها المخالف له بشأن الحجاب : « فباحثة البادية بين النساء المصريات ، بل المسلمات ، بل الشرقيات عموما ، لا يقلّ فضلها فى الضرب على مساوئ الأسـرة عندنا والحضّ على وجوب تعليم المرأة ، لتحرير عقلها وتقويم أخلاقها بالعلم الصحيح ، عن فضل قاسم أمين فى وجوب تحريرها . وإن كانت لم تطلب لها هذا التحرير إلى الغاية القصوى مثله . لأنها لم تطلب إلغاء الحجاب بالكلية . وهو رأى فى نظر البعض وجيه ، أولئك الذين يقولون إنّ الطفرة محال ويخشون الانتفاضات العنيفة فيطلبون الإصلاح بالتؤدة »(٤٦) .

على خلاف المعاصرين لملك حفنى ، غيب معظم الدراسين للكتابة العربية عن المرأة فى الفترة اللاحقة ، مساهمتها كما كان الشأن بالنسبة لزينب فواز ، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك . اهتمّت بعض الكاتبات بملك حفنى ، مثل سهير القلماوى التى كتبت مقدّمة طويلة لكتابها « آثار باحثة البادية » ، الذى جمعه أخوها وأعاد نشره سنة ١٩٦٢ . وقبلها كتبت مى زيادة كتابا تحت عنوان ، « باحثة البادية » ، نشرته سنة ١٩٢٠ ، وقالت عنه : « لقد كان فاتحة تأليفى باللغة العربية ، ومنشأ اهتمامى بدرس شخصية المرأة عموما ، والشرقية خصوصا »(٤٧) .

لفتت ملك حفنى اهتمام الباحثات العربيات المعاصرات أكثر من أىّ وقت مضى ، فى إطار محاولاتهنّ إلقاء الضوء على الإسهامات النسوية المبكّرة فى العصر الحديث ، ومن ضمنها الخطاب ، ولأدلّ على ذلك نشر مجموعة البحث « ملتقى المرأة والذاكرة » ، للطبعة الجديدة من « النسائيات » المعتمدة فى هذا البحث .

يكتسب خطاب ملك حفنى الكثير من خصائص الكتابة الصحفية الاجتماعية ، التى تقارب الواقع من خلال المعاينة ، وتنقل تجاربه ، وتصل إلى خلاصات ومواقف بشأنه . تفرض هذه الكتابة سماتها على الخطاب الذى يتابع الواقع والقضايا المطروحة عليه ، يتمثّل ذلك فى مستويات عدّة حيث تتقاطع أساليب مختلفة ، ومنها أشكال التعبير المستعملة فى اللغة اليومية ، والإحالات الكثيرة على التاريخ ، والحوادث ، والأقوال ، و الأشعار ، والحكايات المستمدّة من حالات اجتماعيّة معيشة ، وحكايات

الجدّات ، إضافة إلى التعليقات التى تكتسى طابعا هزليا ساخرا ، لكشف الواقع والتأكيد على الموقف المعلن بشأنه .

أكسبت هذه الخصائص الخطاب سمة التشويق والمتعة ، ممّا يساهم فى خلق الاستعداد لدى المتلقى للاقتناع بالرسالة التى يتضمنها ، وهى رسالة تستهدف التعريف بواقع النساء ومعاناتهنّ منه وفيه ، ولذلك احتلّت تجارب النساء من سائر الفئات مساحة مهمّة من الخطاب . كانت ملك تؤسّس بذلك – من موقعها ككاتبة عربية – للكتابة النسائية المعاصرة بشأن المرأة ، حيث أنّ أبرز خصائصها لدى الباحثات من مختلف الجنسيات والثقافات ، تتمثل فى الانكباب على الواقع النسوى انطلاقا من وجهة نظرهنّ كنساء ، وفى منح الكلمة للأصوات النسوية التى لا تمتلك سلطة التعبير بواسطة الكتابة .

لعلّ أفضل نموذج عن هذا التوجّه فى خطاب ملك ، يتمثل فى تناولها للظواهر الاجتماعية ، وإعطائها الأولويّة فيها لوصف معاناة النساء منها . حين كتبت عن تعدّد الزوجات ، ضمّنت المدخل إلى المقالة ، أى العنوان إشارة بليغة فى دلالاتها « تعدّد الزوجات أو الضّرائر » ، وافتتحتها بوصف – أدبى – لما يفجّره لديها كامرأة تدرك معاناة النساء منه ، إلى حدّ استشعارها الألم فى الكتابة عنه . لقد كشف أخوها حين نشر نسخة من « النسائيات » ، أنها تزوجت من رجل كان متزوجا من امرأة أخرى ، ويبدو أنه لم يخبر أهلها بذلك ، وأنّ ملك اكتشف الأمر بعد رحيلها معه إلى الموطن الذى يقيم به ، لكنها لم تتمرّد على الأمر وظلت زوجة له حتى وفاتها . قد يعبّر وصف ملك حفنى للتعدّد عن معاناة ذاتية ، ولكنها تلتقى فيها مع نساء كثيرات حاولت أن تنقل مشاعرهنّ وواقعهنّ :

« إنه اسم فظيع تكاد أناملى تقف بالقلم عند كتابته ، فهو عدوّ النساء الألدّ وشيطانهنّ الفرد . كم قد كسّر قلبا ، وشوّش لبّا ، وهدّم أسراً وجلب شراً . وكم من برىء ذهب ضحيته ، وسجين كان أصل بليته ، وإخوة لولاه ما تنافروا ولا تناثروا »(٤٨) .

إضافة إلى مترتبات التعدد على الأسر ، نجد التأكيد على المعاناة النفسية للمرأة ، وتذكير الزوج بما تقاسيه حين يتخذ زوجة أخرى : « ... فإذا ما لهوت أيها الرجل بعرسك الجديد ، فتذكّر وراءك بائسة تصعد الزفرات ، يتساقط من مآقيها أمثال لؤلؤ عروسك ، ولكنه صهرته نار الحزن فظهر سائلا ، واخش الله فى صغار يبكون لبكائها ...أنت يقرع سمعك الطرب والمزامير ، وهم لا يسمعون إلا دقّ الحزن فى طبول آذانهم .. »[٤٩] . ينتقل الخطاب إلى المعطيات المستخلصة من الواقع عن انتشار التعدد فى الوسط القروى : « وهذه البادية التى أقطن الآن لا أبالغ إن قلت إنّ جميع نسائها جرّبن الضرائر لشيوع عادة الجمع بين زوجتين فى رجالهن ، ولى فى مخالطتهنّ ما يجعلنى على ثقة بهذا الموضوع »[٥٠] .

لا تنهى الكاتبة مقالتها دون أن تفسح مجالا للتعبير عن رأى النساء المعنيات : « طالما سألت امرأة من الحىّ هذا السؤال : ترى هل تحبّين زوجك الآن كما كنت تحبّينه قبل زواجه من غيرك ؟ فكان جواب كلّ من سألت سلبا . وقد حقق لى ذلك بعضهنّ . وسمعت عن أخريات أنهنّ فى الحقيقة كنّ يفضّلن أن يرين نعش أزواجهنّ محمولا على الأعناق ، على أن يرينهم متزوجين بأخريات ، فيا لله ! إلى هذا الحدّ يبلغ بغض المرأة الضرّة ! »[٥١] .

٥ - الرؤية والمرجعيات :

قد يؤدّى اعتماد التصنيفات الجاهزة لتحديد موقع ملك حفنى ناصف فى الخطاب النسائى العربى الحديث ، إلى إدراجها فى خانة المحافظين كما فعل العديد من الدارسين الذين أخذوا فى اعتبارهم موقفها من الحجاب ، وحكموا بأنها « أقلّ تحررًا من قاسم أمين »[٥٢]. والواقع أنّ الحكم على خطاب ملك حفنى ، ليس بهذا القدر من السهولة الذى توحى به مثل الأحكام التبسيطية المشار إليها فى الهامش ، إذ أنّه يفرض عملية تجميع للتصورات التى صاغتها الكاتبة ، بشأن مختلف القضايا التى تعرّضت لها فى كتاباتها ومحاضراتها التى أضيفت إلى النسائيات ، قصد التوصّل إلى الخيط الرابط بينها ، واستخلاص الرؤية العامّة التى حكمت الخطاب فى مجموعه .

يلقى الخطاب الضوء ضمنيًا على العلاقات الظاهر منها والخفى بين المسألة النسائية من جهة ، وأبعادها الثقافيّة ، والسياسية ، والاجتماعية ، من جهة أخرى ، كانت هذه الباحثة المتميّزة واعية بالهيمنة الثقافية الغربية التى بدأت تجلياتها تتضح فى المجتمع المصرى ، من خلال الممارسات والأفكار الداعية إلى احتذاء أنماطها فى سائر المجالات . لم تكن جاهلة بالثقافة الغربية ، لأنها كانت تتقن لغتين هما الفرنسية والإنجليزية ، بمعنى أنّ علاقتها بهذه الثقافة كانت مباشرة ، وقد قالت عنها كاتبة إنجليزية زارت مصر والتقت بها : « إنها لتناقشك فى فلسفة داروين وسبنسر بشكل يدعو إلى الفتنة والإعجاب »[٥٣] .

لا تقف ملك بشأن القضايا التى تتناولها عند المرجعية الدينية ، و لا تقدّم التبريرات المستمدة من القراءات المعتمدة على الاجتهاد أو غيرها ، بل تضع المسألة النسائيّة والقضايا المتعلقة بها فى إطارها الاجتماعى والسياقات التى تحكمه ، من أهمّها ، أنّ المجتمع المصرىّ كان يعيش وضعيّة الاحتلال ، وأنّ هذه الوضعية خلقت علاقة أقل ما يقال عنها ، إنها إشكالية بين المستعمر (بكسر الميم) والمستعمر .

كان الدين من خلال كتابات ملك خلفيّة أخلاقيّة ومكونا أساسيا فى الثقافة الشرقية التى تتشبّث بها . لم تكن ضدّ السفور لأنها دافعت عن حرية المرأة وحقها فى العمل حسب اختيارها بوضوح أكبر مما كان عليه الأمر فى خطاب قاسم أمين ، ولكنها رفضت السفور الذى تجبر عليه النساء بشكل أو بآخر وهنّ غير مستعدات له ، كما أنّ شروطه كما تراها غير متوفرة فى المجتمع ، ولذلك ربطته أكثر بالتخلىّ عن الزى التقليدى ، والانسياق وراء التقليد والتخلّى عن الهويّة :

« ... إنّنا لو سلّمنا بما يقترحه الكاتب من ضرورة تقليد الغربيين فى أمورنا ومعاشنا ولباسنا وزىّ بلادنا ، مما قد لا يوافق روح الشرق ، فإننا نندمج فيهم ونفقد قوميتنا بمرور الزمن ، وهذا هو ناموس الكون ، إذ يفنى الضعيف فى القوىّ ، وإنه لمن العار أن نهمل هذا الأمر يجرى مجراة ، فأدعو الكتاب والباحثين للتفكير فيه ، وفى إيجاد مدنية خاصة بالشرق تلائم غرائزه وطبائع بلاده ، ولا تعوقنا عن اجتناء ثمار التمدين الحديث »[٥٤] .

امتدّ هذا الموقف إلى الكثير من الظواهر التى شملها الخطاب بالتحليل ، ومنها ظاهرة عزوف الشباب المصريين عن الزواج ، وإقبالهم على الزواج من الأجنبيات الذى ترى فيه ملك حفنى تهديدا ثقافيا بالدرجة الأولى ، وتعتبره مرادفا للاحتلال الأجنبى ، مع حرصها على احترام الاختلاف تجاه الثقافة الغربية : « كل بلاد لها مدنيتها الخاصة بها وتقرير أحوال مدنيتنا لا يقتضى أننا نعيب مدنية الآخرين ... فإذا لم نعمل على تدارك هذا الخلل فى مجتمعنا لا نلبث أن يحتلنا نساء الغرب أيضا ، فنقع فى احتلالين ، احتلال الرجال ، واحتلال النساء »(٥٥) .

تذهب ملك حنفى أبعد من ذ لك حين تربط الظاهرة بإقبال الناس على استهلاك الموادّ والمنتوجات الأجنبية على اختلافها ، وتتعرّض لبداية استلاب المرأة المصرية من طرف الموضة الغربية ، وتلهّفها على وسائل التجميل ، وتقليد الصورة التى تنشرها عن المرأة الغربية . كانت ملك حفنى واعية فى تلك الفترة بهذه الجوانب التى أكّدها الواقع ، وتناولتها الدراسات المعاصرة فى الغرب (٥٦) ، لقد كتبت عن مقاييس الجمال واختلافها بين الغرب والشرق ، ودعت المصريات إلى الاحتفاظ بجمالهنّ واختلافهنّ :

« واعلمن أننا مصريات ، فإن لم يكن فى أجدادنا أصل العجمة فمن أين لنا هذا البياض الناصع والاحمرار الشديد ؟ وما أحلى السمرة الجاذبة لو تفهمين معناها . إنها جميلة لأنها جميلة ، ولأنها مصرية ، ولو لم يكن فيها غير المصرية والطبيعة لكفى»(٥٧) .

يمكن القول بأنّ الرؤية التى تحكمت فى خطاب ملك كانت مرتبطة بالسياق الذى انبثقت منه ، ومن المؤثرات التى خضعت لها فى تكوينها ووسطها الأسرى . لم تكن منغلقة على الخطاب الغربى الذى كان مكوّنا من مكوّنات خطابها مع قدر من الاستقلالية تجاهه . لقد قارنت هى الأخرى بين المرأة الشرقية والمرأة الغربية ، وانتهت إلى الحكم لصالح الأخيرة كزوجة وأمّ تحسن تدبير منزلها ، ورعاية أطفالها والسهر عليهم (٥٨) . لكنها لا تنتهى إلى القول بتقليدها ، بل تعى علاقة الغالب بالمغلوب ، وتحذر

من مغبّة الاستسلام والتقليد ، وتعلن تشبثها بالروح الوطنية وعدم الذوبان فى الآخر . كان خطابها بهذا المعنى مواكبا لتصاعد الوعى القومّى فى مصر :

« إن الضعيف إذا لم يرزق قوّة التمييز خيّل له أنّ كلّ ما يأتيه القوى حسن . ذلك مثلنا أمام المرأة الغربية . فهل تردن أن نتثبت للملأ خمولنا وخلونا من التمييز ، أم تردن أن نعمل على حفظ قوميتنا وتقوية روح الاستقلال فينا وفى الأجيال القادمة من أولادنا ؟ إذا أردنا أن نكون أمة بالمعنى الصحيح ، تحتم علينا أن لا نقتبس من المدنية الأوروبية ، إلا الضرورى النافع بعد تمصيره حتى يكون ملائما لعاداتنا وطبيعة بلادنا . نقتبس منها العلم والنشاط والثبات وحبّ العمل . نقتبس منها أساليب التعليم والتربية وما يرقينا حتى نبدل من ضعفنا قوّة . وإنما لا يجوز فى عرف الشرف والاستقلال أن نندمج فى الغرب ، فنقضى على ما بقى لنا من القوة الضعيفة أمام قوته المكتسحة الهائلة »(٥٩) .

لكأنّ ملك حفنى كانت تستشرف المستقبل ، وتشير إلى التحدّيات المطروحة على العالم العربى راهنا! ذلك هو الانطباع الذى قد تخلفه لدينا قراءة جزء كبير من خطاب ملك حفنى ، التى كانت وفاتها المبكرة خسارة فعليّة للحركة النسائية المصرية ، حيث أنها ساهمت فى تأسيسها إلى جانب هدى شعراوى . كانت ملك ممثلة لتوجّه مرتبط بالثقافة القومية ، يرمى التغيير من الداخل ، ويتعامل بحذر مع الغرب ويحرص على تجنب الاستلاب ، وكانت هدى شعراوى لا تكتب بالعربية ، وتمثل توجها أكثر ارتباطا بالثقافة الغربية ، ومن ثمّ ترى بعض الباحثات بأنّ موت ملك المبكّر ، قد أفسح المجال لهذا التوجه الأخير الذى تعتبره تغريبيا لقيادة الحركة النسائية فى مصر (٦٠) .

الهوامش

(١) ملك حفنى ناصف ، النسائيات ، ملتقى المرأة والذاكرة ، القاهرة ، ١٩٩٨ ، ص ١-٢٠ .

(٢) انظر ترجمة ملك حفنى ناصف فى التقديم الذى كتبته هدى الصدة ، النسائيات ، ن . م س .

(٣) اعتمدت فى هذه السيرة بالأساس على ما ورد فى الترجمة التى وضعها أخو ملك ، مجد الدين ناصف ، فى تقديمه للطبعة التى صدرت للنسائيات سنة ١٩٦٢ ، يمكن الرجوع إلى سيرتها أيضا فى : أعلام النساء لعمر رضا كحالة ، المجلد الخامس ، ن. م . س ، من ص ٧٤ إلى ص ١٠١ ، ومعجم المؤلفين لنفس المؤلف ، المجلد السابع ، ن . م . س ص ٥ . الأعلام لخير الدين الزركلى ، ن . م .س ، الجزء الثامن ، ص ٢٨٨ .

(٤) نبوية موسى ، تاريخى بقلمى ، منشورات ملتقى المرأة والذاكرة ، القاهرة ، ١٩٩٩، ص ١١٧ وما بعدها . سايرت الكتابات المحدودة التى كتبت عن ملك حفنى ناصف الرأى الذى قال به أخوها . انظر : مقدّمة هدى الصدة ، النسائيات ، ن.م.س ، ص ٠ ٦ - ٣٣ ، أمّا سهير القلماوى التى كتبت مقدّمة الطبعة التى أعدّها مجد الدين ناصف (١٩٦٢) . فقد بنت تحليلها لمعاناة ملك التى كانت دائما تعرب عن ألمها ، على ما قاله أخوها عن تعاستها الزوجية . انظر مقدّمة هدى الصدة ، النسائيات ، ن . م .س .

(٥) النسائيات ، ن . م . س ، ص ١٠٩

(٦) ن .م .س ، ص ١٠٦

(٧) ن . م .س ، ص ١٠٨

(٨) ن . م .س .

(٩) ن . م .س ، ص ١٠٧

(١٠) ن . م .س ، ص . ١٠٨

(١١) ن . م .س .

(١٢) ن . م .س .

(١٣) النسائيات ، ن. م.س ، ص ٥٧ وما بعدها .

(١٤) ن .م . س ، ص ٥٧

(١٥) ن .م .س .

(١٦) ن . م . س ، ص ١٥٨

(١٧) ن . م . س ، ص ٥٨ ، ٥٩

(١٨) ن . م . س ، ص ٥٩

(١٩) ن . م .س ، ص ١٣١

(٢٠) ن.م.س ،ص . ١٣٨

(٢١) لا ينطبق ذلك على المجتمعات التقليدية التى تعرف تحوّلات ، بل يضا على المجتمعات التى عرفت شوطا من التقدّم . ذلك ما حصل فى المجتمعات الغربية مثلا منذ السبعينيات ، حين ظهرت الحركات النسويّة ، وانبرت لمقاومة العقلية الذكورية السائدة فى جميع المجالات ، وطالبت بأسس جديدة للعلاقة بين الرجال والنساء ، أنظر على سبيل المثال :

فاطمة المرنسى . الجنس كهندسة اجتماعية . ترجمة : فاطمة الزهراء أزرويل . الفنك . الدار البيضاء . ١٩٨٩ . ص ١٢٢ وما بعدها .

- Gilles Lipov tsky, La troisieme femme, Gallimard, Paris, 1997 .

- M. Bertrand, G. Bessie, L. Blancart, et autres, Les Femmes aujourd'hui,

Demain, semaine de la pensée marxiste, C.E. R. M./ Les Editions Sociales, Paris, 1975.

(٢٢) النسائيات ، ن.م.س ، ص ٦٩ . وما بعدها .

(٢٣) ن .م .س ، ص ١٣٢ ، ١٣٣

(٢٤) ن .م .س ، ص ١٣٣

(٢٥) ن .م .س .

(٢٦) ن .م .س .ص ١٢٤

(٢٧) ن .م .س .

(٢٨) ن .م .س .ص ١٣٥

(٢٩) ن .م .س .

(٣٠) ن .م .س .ص ٢٠٢

(٣١) ن .م .س .ص ٧٢

(٣٢) ن .م .س .ص ٦٠

(٣٣) ن .م .س .ص ٦١

(٣٤) ن .م .س .ص ٦٩

(٣٥) كانت ملك حفنى تنطلق من معاينة الانحلال الذى تعيشه الطبقة المعنية . انظر : ليلى أحمد ، المرأة والجنوسة فى الأسلام ت، ن. م . س ، ص ٢٠١

(٣٦) ن. م .س ، ص ٦١ وما بعدها .

(٣٧) أنظر : هدى الصدة ، تقديم النسائيات ، ن .م. س ، ص ٦ – ٣٢ . أنظر أيضا : ليلى أحمد . المرأة والجنوسة فى الإسلام ، ن . م . س ، ص ١٩٤ وما بعدها . أنظر كذلك : نادية ناصف ، ملك حفنى ناصف ، المرأة والوطن والتاريخ الصامت ، نشرة ملتقى المرأة والذاكرة ، القاهرة ، يناير ، ١٩٩٨ ، ص. ٦ وما بعدها .

(٣٨) النسائيات ، ن. م .س ، ص ٦٢

(٣٩) ن .م س ، ص ٦٣

(٤٠) كانت ملك حفنى تناقش كاتبا يدعى عبد الحميد حمدى ، وكان هذا الأخير مناصرا لآراء قاسم أمين فى المطالبة بالسفور .

(٤١) ن .م . س ، ص ٦١

(٤٢) ن .م . س ، ص ٦٢

(٤٣) ن .م .س ، ص ٦٤

(٤٤) نشير فى هذا الإطار إلى تجارب بعض المجتمعات التى قاومت التغيير المفروض الذى يستهدف العادات الثقافية . لقد تمثل ردّ فعل النساء الإيرانيات المنتميات إلى الطبقات الشعبية ، حين فرضت عليهنّ الدولة نزع الحجاب ، خلال العشرينيات من القرن الماضى ، فى ملازمة البيت ورفض الخروج إلى المكان العامّ ، أنظر بهذا الشأن : ليلى أحمد ، المرأة والجنوسة فى الإسلام ، ن . م . س ، ص ١٧٨

عن دلالات الحجاب لدى نفس الفئات فى مصر ، انظر :

– أرلين علوى ماكليود الاحتجاج الهادىء ، المرأة العاملة والتحجب الجديد والتغيّر فى القاهرة ، ترجمة : إكرام يوسف ، منشورات المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٩

– ليلى أبو لغد ، الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط ، منشورات المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ١٩٩٩

بالنسبة للتجربة التركية فى نفس الشأن ، أنظر :

– فاطمة موجى جوتشيك ، موقع علاقات النوع المتنازع عليه فى تركيا المعاصرة ، نشرة ملتقى المرأة والذاكرة ، القاهرة ، أبريل ٢٠٠٠ ، ص ٧ وما بعدها .

(٤٥) النسائيات ، تقديم أحمد لطفى السيد ، ن. م . س ، ص ٤٤

(٤٦) من تعليق شبلى شميل على كتاب النسائيات بعد صدوره سنة ١٩١٠ ، وقد أضيف إلى الطبعة الجديدة للكتاب ، ن . م . س ، ص ١٩١

(٤٧) ن .م . س ، ص ١٦١

(٤٨) ن . م. س ، ص ٦٧

(٤٩) ن . م. س .

(٥٠) ن . م. س .

(٥١) ن . م. س ، ص . ٧٦ ، ٧٧

(٥٢) انظر : خليل أحمد خليل ، المرأة العربية وقضايا التغيير ، ن .م . س ، ص ١٠٥ . يحكم المؤلف على ملك حفني بأنها من الرائدات اللواتي « كنّ أقلّ تحررًا من قاسم أمين » ، وتلك كانت العبارة الوحيدة التي خصّها بها في كتابه . أنظر أيضا : سلوى الخمّاش ، المرأة العربية والمجتمع التقليدي المتخلف ، دار الحقيقة ، بيروت ، (د . ت) . تقول عن ملك حفني : « ومع تأثرها بكتابات قاسم أمين ... إلا أنّ نظرتها للموضوع كانت بصورة عامّة أقلّ تحرّرا منه » . ص ٣

(٥٣) النسائيات ، من المقدمة التي كتبها أخو ملك ، ن . م. س ، ص ٥٤

(٥٤) ن .م . س ، ص ٥٤

(٥٥) ن . م . س ، ص ١٤٣

(٥٦) تناول عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو العنف الرمزي الذي تتعرّض له المرأة الغربية بواسطة الصورة التي تروّجها صناعة الموضة والتجميل ، التي أبرز من خلال الأرقام بأنها صناعة ذكورية بالأساس ، يقول بورديو بشأن التأثير الذي تمارسه على النساء : « تؤدّي الهيمنة الذكورية التي تجعل من النساء أشياء رمزية ، حيث الكائن (ة) كائن ينظر إليه ، إلى وضعهن في حالة دائمة من انعدام الثقة بالجسد ، أو في حالة تبعية رمزية . إنهنّ يوجدن من خلال نظرة الآخر ومن أجلها قبل كلّ شيء ، أي كأشياء متقبلة وجذابة ورهن الإشارة » . أنظر :ص ٤٤ من كتابة :

Piere Bourdieu ,La domination masculine , Le Seuil, Paris, 1988 .

(٥٧) النسائيات ، ن. م.س ، ص ٨٥

(٥٨) ن . م . س ، ص ١٤٨ – ١٦٧

(٥٩) ن . م . س ، ص

(٦٠) ليلى أحمد ، المرأة والجنوسة في الإسلام ، ن. م. س ، ص ١٨٩

الفصل الرابع

رفض وصاية الفقهاء

خطاب نظيرة زين الدين

بعد حوالى عشرين سنة من وفاة قاسم أمين ، أى سنة ١٩٢٨ ، أصدرت نظيرة زين الدين (١٩٠٨ - ١٩٧٦) كتابها الأول « السفور والحجاب » . كانت شابة فى العشرين من العمر ، تهيأت لها ظروف الإلمام بالثقافة العربية الإسلامية والدينية منها بالأساس ، بفضل والدها الشيخ سعيد زين الدين ، الذى كان قاضيا يشغل منصب الرئيس الأوّل لمحكمة الاستئناف فى بيروت . لا نعرف تفاصيل كثيرة عن ظروف نشأتها ودراستها ، باستثناء الدور الهام الذى كان لوالداها فى حياتها ، والذى أشارت إليه مرتين فى كتابها قالت فى إحداهما : « إنى خرجت بفضل ربى ، وعدل أبى ، من الظلمات إلى النور » .

تناولت نظيرة فى كتابها قضية الحجاب من جانب لم تتعود النساء الخوض فيه ، لقد اقتحمت - بصفتها امرأة - مجال سلطة الفقهاء والمفسرين ، حيث انكبت على الموضوع من الوجهة الدينية ، وطالبت بالسفور معتمدة على الحجج والبراهين التى استقتها من المصدرين الأساسين ، أى القرآن والحديث ، ورجعت فيها إلى العديد من المراجع فى التفسير ، وناقشت مواقف مؤلفيها اعتمادا على الأدلة والبراهين العقلية ، مبتعدة عن النقل والتقليد .

كان طبيعيا أن يثير كتابها ردود فعل مختلفة ، باختلاف المواقف السائدة من المسألة النسائية ، ومن سفور المرأة فى الساحة العربية . لقد أثار ضجة فى أوساط المحافظين الذين اتهموها بالكفر والإلحاد ، وذهبوا إلى حدّ الادعاء بأنّ الكتاب ليس

من تأليفها ، وبأنها كلفت مجموعة من الرجال بكتابته وعلى رأسهم أبيها[1] . وكان ردّ نظيرة زين الدين أن أصدرت كتابا جديدا خلال السنة اللاحقة ، أى ١٩٢٩ ، يتضمن الإصرار نفسه ، يحمل عنوان : « الفتاة والشيوخ » الذى انبرت فيه للردّ على معارضيها .

تقبل مناصرو التحديث بسائر فئاتهم فى العالم العربى كتاب نظيرة زين الدين الأول تقبلا إيجابيا ، وأبدوا لها الكثير من التقدير والتشجيع ، كتب عنها الشيخ على عبد الرازق صاحب الكتاب الشهير « أصول الحكم فى الإسلام » ، مقالة نشرت بمجلة « الهلال » (عدد أغسطس ١٩٢٨) ، رأى فيها بأن تأثير كتابها سيكون مشابها لذلك الذى مارسته أعمال قاسم أمين ، وقد نشرت المجلة صورة نظيرة إلى جانب صورة الشيخ رمزا « لمعاضدة الشيوخ الثقاة للفتاة » ، كما كتبت عنها المجلات التى كان لها وزن فى الساحة العربية آنذاك ، مثل « المقتطف » التى اعتبرت كتابها احتفاء بالذكرى والعشرين لوفاة قاسم أمين[2] .

توصلت نظيرة زين الدين برسائل من فقهاء ، ومثقفين ، وأدباء ، مثل خليل مطران وأمين الريحانى[3] ، واهتمّ الذين كانوا منهم فى المهجر بمؤلفها ، فنشر رشيد الخورى المعروف بالشاعر القروى ، مقالة عنها فى جريدة « فتى لبنان » التى كانت تصدر بساوباولو ر(البرازيل) ، تحت عنوان « السفور والحجاب » ، قال فيها : « هذا كتاب الجيل ، ولو لم تخط يد الآنسة نظيرة زين الدين سواه لكفاها به أثرا بيانيا خالدا ترجع صداه الأجيال » ، و دعا النقاد الكبار إلى الاهتمام به : « لمثله خلقت أقلام الدكتور طه حسين تشرح فصوله تشريحا » ، كما رأى بأن « نفعه لا ينحصر فى المسلمات بل يتناول المسلمين جميعا »[4] . أما الشاعر العراقى معروف الرصافى ، الذى اشتهر بمناصرته لتحرير المرأة ، فقد كتب قصيدة يشيد فيها بنظيرة زين الدين يقول فى مطلعها :

هل من نظيرة بينكم لنظيرة ... أو من فقيه مثلها وفطين ؟

رغم هذا الاحتفاء الذى لاقته من معاصريها ، صادفت نظيرة زين الدين مصير مثيلاتها من الرائدات فى الكتابة العربية بشأن المسألة النسائية ، حيث طواها النسيان ، ونادرة هى الكتابات التى تتحدّث عنها ، وعن إسهامها الذى يكتسى تميّزا ، لأنها اقتحمت مجالا لا تجسر النساء المسلمات على اقتحامه حتى الوقت الراهن .

لا يدور كتاب « السفور والحجاب » حول الحجاب والسفور ، كما يوحى بذلك عنوانه ، ولكنه يعالج بقدر من النضج والمعرفة العميقة بالقرآن ، والسنة ، وكتب التفسير والحديث ، موضوع المسألة النسائية والدين ، من وجهة نظر نسائية ، والقضايا التى تطرحها هذه العلاقة فى إطار التأويلات الذكورية التى سادت خلال قرون للنصوص الدينية الأساسية .

(١) الحرية والسفور انطلاقا من القرآن والسنة :

١- المدخل إلى الخطاب :

تشكل قراءة المقدمة التى كتبتها نظيرة زين الدين لكتاب « السفور والحجاب » مدخلا مهما للتعرف على دواعى الكتابة ، التى تعيدها فى المقام الأول إلى الانطباع الذى خلفته لديها قراءاتها ، انطلاقا من اهتمامها بالمسألة النسائية ، وأيضا إلى حادث فجر لديها ردّ فعل قوى ، حيث منعت النساء فى دمشق من الخروج بدون نقاب :

« بدأت أدرس شؤون الشرق وأحوال المرأة فيه ، منذ بدأت أفهم معنى الحق والحرية ، واستقلال الإرادة ، والاعتماد على النفس ، وعدم كفاية التقليد فى دين الله ، بل عدم جوازه . فما أغرب ما رأيت فيما درست ، وما أكثر ما ساءنى ، وما أعظم ما كظمت ، حتى حدث فى الصيف الماضى ما حدث فى دمشق من ضغط لحرية المسلمات ، ومنع لهن من السفور والتمتع بالهواء والنور ، فتناولت القلم »(٥) .

ما يدعو إلى الانتباه فى نهاية هذا التقديم الذى لا يتعدى صفحتين ، هو إصرار الكاتبة على إعلان إسلامها . كانت تدرك من دون شك خطر الخطوة التى تقدم عليها ،

مقتحمة بذلك عالم السلطة الدينية التى امتلكها الرجال عبر التاريخ الإسلامى ، وما تخوله لهم من حق التأويل والتشريع ، ولذلك أنهت تقديمها بإعلانها الشهادتين ، وكأنها كانت تحدس ما ستتهم به من طرف الفقهاء المحافظين .

الواقع أن قراءة خطاب نظيرة زين الدين تطرح صعوبات ذات أساس منهجي بالدرجة الأولى . لقد أوضحت فى مقدمة كتابها أقسام البحث ، ولكنّ خطّ الكتابة لم يلتزم بهذه الأقسام ، أو أنّ طبيعة مواضيعها لا تسمح باستقلال أحدها عن الآخر ، كما هو الشأن بين الأدلة الدينية والأدلة العقلية ، التى يصعب الفصل بينها أحيانا كثيرة ، لأنها غالبا ما تكون مستوحاة من السياقات التى تحكمت فى نزول الآيات القرآنية ، أو فى أحاديث الرسول (ﷺ) .

بالإضافة إلى ذلك ، يطرح الأداء البلاغي الذى اعتمده الخطاب على الباحث (ة) صعوبة الإحاطة بالمفاهيم بشكل منهجى ، لأنّ فصول الكتاب لا تسير فى خط متتابع ومسترسل ، بل تشمل مقاطع قد تطول وقد تقصر يحمل كل منها عنوانا ، وتتقاطع فيها نصوص كثيرة تنتمى إلى أشكال مختلفة من الأساليب ، كأقوال المفسرين ، وعلماء الحديث ، والمفكرين ، والأدباء من الشرق والغرب ، بما فيهم الشعراء ، ورجال السياسية ، فضلا على المناظرات التى لا تعدّ مع الفقهاء المحافظين ، والردود عليهم . دون أن نغفل التأملات ذات النفحة الصوفية ، التى تتغنى بالذات الإلهية ، أو بالحق والحرية .

إذا كان هذا الزخم من الأساليب التى تحيل على أشكال شتى من الخطاب ، يشهد بغنى النص ، وتنوعه ، وبثقافة نظيرة زين الدين الواسعة ، وقدرتها على الكتابة ، فإنه أيضا يوحى بتجربتها المحدودة فى إنتاج خطاب متماسك ومرتبط بموضوعه . ويبدو أن الباعث على ذلك يكمن فى التحدى الذى كان يحنوها باعتبارها امرأة تخترق مجالا ذكوريا بامتياز ، ورغبتها الأكيدة فى إثبات ذاتها - رغم صغر سنها - وقدرتها على الكتابة فيه ، الشىء الذى طبع الخطاب بسمة الجدل والدفاع والردّ ، وكانت ثقافة المؤلفة فى كلّ ذلك سلاحا مفروضا وضروريا ، استعملته إلى أقصى حدّ لشرح مواقفها والدفاع عنها ، أمام تصلب الفقهاء المحافظين ونظرتهم الدونية إلى المرأة .

٢ - الحرية أساس الدين الإسلامى :

تشكل الحرية المفهوم الذى يعتمده خطاب نظيرة زين الدين مدخلا لمقاربة الدين الإسلامى ، الذى ترى فيه دين الحرية فى « الفكر والإرادة والقول والعمل » ، إذ « لا مسيطر على المسلم فى أمر دينه إلا عقله وإرادته » ، وبالتالى لا وصاية لمسلم على آخر فى الدين ، لأن الأمر يتعلق بعلاقته بربه ، « لا حجة بينه وبين الناس ، إنما الحجة بينه وبين الله[٦] .

يحفل الخطاب بالكثير من الآيات والأحاديث التى تؤكد على هذه الحرية ، ومنها تلك التى تتوجه إلى النبى (ﷺ) كقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ (٢١) لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُسَيْطِرٍ ﴾ (سورة الغاشية ، الآية ٢١) ، وهى آية تستخلص منها نظيرة زين الدين الحق فى رفض السيطرة والإكراه ، وتتوجه إلى مخاطبها الرجل المسيطر قائلة : « فإذا كان الله تعالى يا أيها المسيطر لم يعط نبينا (ﷺ) السيطرة على عباده ، فهل أعطاك إياها ؟ »[٧] . لا تقف نظيرة زين الدين عند هذا الحد ، ولكنها تورد العديد من الآيات التى تؤكد للنبى الكريم بأن الناس أحرار فى إيمانهم ، وأنه ليس بوكيل أو حفيظ عليهم ، لتطرح أسئلتها التى تخلص إليها من شرح دلالة الآيات التى يصل عددها إلى سبعة عشر ، فى مساحة من الكتاب لا تتعدى صفحتين :

« فإذا كان الله جلّ وعلا لم يسمح لنبيه (ﷺ) بأن يكون وكيلا أو حفيظا على عباده ، فكيف تجعل من نفسك على العباد وكيلا وحفيظا ؟ ... فما لك يا سيدى تقضى لنفسك أنك المهتدى والأهدى سبيلا ؟ .... فما لك تعمد إلى الإكراه وليس له فى الدين من أثر ؟ بل إنّ جلّ جلاله نهى عنه نهيا مطلقا »[٨] .

تنتقل نظيرة إلى مقطع آخر تضع له عنوانا دالا على مضمونه « خطاب إلى المسيطر » ، حيث تتوجه إلى الله الذى وهب الحرية لعباده ، فى إشراقات إبداعية تستحضر أسلوب المهجريين ، وخاصة منهم خليل جبران ، فى بعض نصوصه :

« إلهى جللت وتقدست . فالحكمة والنور والهدى فى كتابك وقد قدست الحرية تقديسا . ولم يك من ضلّ منا إلا ضعيف البصر ، أو سالكا طريق الشرك الأصغر ،

وإنّ عفوك لأكبر » ، ثمّ تتوجه إلى الرجل الذى تصفه بالمسيطر فى أسلوب خطابى لتعلن رفضها للوصاية التى يفرضها على النساء والتى لا يقبل الدين ولا القانون ولا النساء ذاتهن بها : « يا أيها المسيطر ، يا منتحل الوكالة علينا ، إن الله جل جلاله لم يوكلك ، ورسوله (ﷺ) لم يوكلك ، ونحن لم نوكلك ، فمن أين لك هذه الوكالة ؟ »(٩) .

يشكل مفهوم الحرية مرتكزا أساسيا فى الخطاب ، إلى حد يمكن معه القول إن الكتاب فى جانب منه يجسد تغنيا بالحرية ، ودفاعا لا ينتهى عنها ، ارتكازا على المرجعيات الدينية وغير الدينية ، والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى . « فالحرية شمس يجب أن تشرق فى كل نفس . فمن حرمها عاش فى ظلمة حالكة يتصل أولهما بظلمة الرحم وآخرها بظلمة القبر » ، قبل أن يتمّ الاستشهاد بنص لمحمد عبده عن الحرية فى الإسلام : « وقال الشيخ محمد عبده رحمه الله تعالى : تجلت بالإسلام للإنسان نفسه حرة كريمة ، وأطلقت إرادته من القيود التى كانت تقيدها » . تنتقل نظيرة بعده إلى مناجاة الحرية بأسلوب يكتسى صبغة الشاعرية :

« مرحبا بك أيتها الحرية القدسية ، حرية الفكر وحرية الإرادة ، فأنت أنت روح الدين ... مرحبا بك أيتها الحرية التى تخولنا حقّ حفظ ظرفنا وحق نهوضنا بالصور التى تعتقد أنها له أحفظ وللدين أقرب ، ولنا ولعيالنا ولأمتنا أنفع »(١٠) .

إلا أن الفهم السائد فى الخطاب للحرية ، يتجاوز التجاوب الوجدانى لينبىء عن معرفة بدلالاتها فى الأدبيات الليبرالية ، حيث يتمّ تعريف حرية الإرادة والفكر فى كل أبعادها ، مثل حرية المعتقد ، والتعبير ، وسائر الحريات ، مع الإحالة على علماء الاجتماع الذين قالوا بأنها تعنى :

« حرية الفرد فى تحديد أفعاله على مقتضى ما تحتمل نفسيته من تصور لغايات الآداب المثلى ، وحرية الفكر هى حق الفرد فى أن يتبع بلا خوف ، ولا وجل موحيات عقله لخيره وخير الناس ، لا يعوقه عن ذلك تدخل السلطات ، أو كراهية الجماهير ونزعاتها . ولنا أن نقيس على هاتين الحريتين حرية القول والحريات جميعها ، فكلها ترمى إلى خير الإنسان وتشييد المجتمع »(١١) .

شكل هذا التأكيد على الحرية المدخل إلى موضوع السفور الذى كان باعث المؤلفة على تأليف كتابها ، ولذلك تعلن منذ البداية عن موقفها المدافع عن السفور والرافض للحجاب ، انطلاقا من الحرية باعتبارها حقا مشروعا :

« اتضح لى من موقفى أنه موقف دفاع عن حرية المرأة ، وأنى من اللواتى رجحن السفور مع الذين رجحوه على الحجاب . وعملا بحرية التفكير وتحت راية السيادة العلمية المستقلة ، أطرح لديكم كل خواطرى وتأملاتى التى جعلتنى أرجح السفور ، وأطلب تحرير المرأة »(١٢) .

تؤكد المؤلفة على حرية الرأى وحرية الاختلاف لأن ذلك يشكل أساس كل نهضة(١٣) ، وترجو من معارضيها قراءة كتابها والردّ عليه فى إطار الموضوعية ، اعتمادا على الأدلة دون اللجوء إلى تهمة « المروق والإلحاد وما ينافى آداب المناظرة »(١٤) . وتعتبر أن الرد الذى يكتفى باتهامها بالكفر ، أو بالاعتراض عليها ، دون « مجادلة أو إثبات برهان » ، لدليل « على عجز قائله وعلى عدم صحة ما يقول »(١٥) .

٣ - رفض وصاية الفقهاء :

« أرجو من سادتى الرجال أن لا يتهمونى بخرق النظام ، والفرار من سجن الحجاب ، فإنى لم أفعل ذلك يا سادتى ، إنما أخوكم أبى الذى خلقه الله حرا مطلقا - وهو لا يخشى فى سبيل الحق لومة اللائمين - هو الذى عدّ سجنى منافيا عدل الله ، ومصلحة العيلة والمجتمع ، ووثق بشرف نفسى وأدبها ، فأرسلنى سافرة إلى الحياة والنور ، ولدى تحكيمى العقل رجحت ما رأى ففعلت »(١٦) .

ذلك ما تعبّر عنه نظيرة زين الدين ، قبل أن تنكبّ على موضوعها وتنبرى لدراسة الآيات الخاصة بالحجاب فى القرآن ، وتستشهد بالسنة النبوية ، وتقدم قراءتها لأقوال الفقهاء والمفسرين ، دون تمييز بين التابعين للسنة أو للشيعة منهم ، قبل أن تكشف عن رصيدها المعرفى الكبير فى هذا المجال ، تثبت لمن ستناقشهم - بطريقة غير مباشرة -

بأنها من عائلة مسلمة ، وتتخذ والدها الذى أباح لها السفور مرجعية ، وهو الذى كان قاضيا عارفا بشرع الله ، فضلا عما تعنيه العبارات من تقدير تجاه الأب الذى قالت عنه فى موضع آخر بأنها مدينة له بكل شىء بعد الله .

درست نظيرة أقوال المفسرين والفقهاء دراسة منهجية دقيقة ، أملتها عدة عوامل ، منها ما لاحظته من خلاف بينها بشأن الآيات المتعلقة بالحجاب فى القرآن :

« طالعت أقوال المفسرين والفقهاء فى ما يتعلق بالموضوع فلم أجد منهم إجماعا فى أمر ما لأتبعه ، بل كلما وجدت قولا رأيت أقوالا أخرى تخالفه وتناقضه ، كنت أقرأ الآية وأقرأ تفاسيرها وكنت أرى أحداثا وتغييرا لا تفسيرا ، ورأيت الروايات متباينة متناقضة بصورة يحار معها العقل »(١٧) .

ليست الروايات مختلفة فى تفسير الآيات فحسب ، بل إنها لا تستند على دليل ، كما أنها تتفاوت بين التيسير والتعسير ، تعطى عن ذ لك مثلا بالروايات التى تتعلق بتفسير ابن عباس لإحدى الآيات القرآنية ، حيث وجدت لها ، « نحوا من عشر لا تنطبق رواية على رواية ، كأنى بكل وحد من الرواة يريد بما يروى أن يؤيده ما يرى »(١٨) . تعيد نظيرة زين الدين ذلك إلى « أهواء الرواة » ، وتشير إلى آلاف الأحاديث الموضوعة على النبى - (ﷺ) - ذاته ، لتخلص إلى نتائج كلّ ذلك على المرأة المسلمة : « أما المرأة المسكينة فالله يعلم بما نالها من تلك الروايات المخترعة »(١٩) .

لقد اتسمت آراء بعض الفقهاء بانحيازها إلى التضييق على النساء المسلمات ، وإحكام عزلتهنّ ، « وبلغ الأمر إلى أنهم لم يبقوا جزءا من المرأة يظهر ، وبالغ بعضهم فى الستر حتى أخفى قلامة ظفرها ، وأخفت صوتها ، وعدّ بعضهم ملاءتها مما لا يظهر ، فلم ير إلاّ جدار البيت ستارا لها » . لكنّ مقاربة الخطاب للظاهرة لا تنفذ إلى الأسباب الاجتماعية ، والسياسية ، والثقافية التى أدت إلى إحكام طوق الحجاب حول المرأة المسلمة فى تأويل الفقهاء ، بل تربطه بعوامل ذاتية تعيدها إلى مبالغتها فى إظهار الورع والتدين على حساب المرأة . ولذلك نجد نظيرة زين الدين تكتفى بالأسباب الذاتية التى لا تقدّم تبريرا موضوعيا لتشدّد الفئة المحافظة من الفقهاء :

« ولم يكن قصدهم – على ما يتراءى لى – إلاّ إظهار التدين ، والورع الزائد ، والتفانى فى سبيل إنفاذ أمر الله سبحانه وتعالى ، وورسوله (ﷺ) ، وإحداث سنن جديدة اعتبروها حسنة ، يكون لهم أجرها وأجر من عمل بها – وكلّ ذلك الأجر على حساب المرأة ـ»[٢٠] .

أما التفاوت الكبير بين آراء الفقهاء والمفسرين ، وبين التيسير والتعسير الذى نهجه الكثيرون منهم ، تختار نظيرة النهج الأول : « قلت إذن لنا الحق فى اختيار أقوال الفقهاء التى تستوجب لنا يسرا » ، بل أكثر من ذلك ، ترى أن التغيير الحاصل فى المجتمع يقتضى وضع تشريعات تلائمه ، ولا تخرج عن الأوامر الإلهية أخذا بمبدأ المصلحة : « فهما دون ريب أحقّ من الفقهاء أن يتبعا »[٢١] . وبعد إدراج العديد من النصوص لمحمد عبده ، والأفغانى ، ومحيى الدين بن العربى ، والغلايينى ، تنتهى إلى أن الالتزام بآراء الفقهاء ليس واجبا على المسلم ، بل إنه يعتبر تفريطا فى شرط استعمال العقل الذى يعدّ أساسيا فى الإسلام ، ولذلك تعلن نظيرة زين الدين رفضها لوصايتهم على العقول :

« ويجب أن لانقبل حجر بعض الفقهاء على عقولنا ، مستأثرين بالعقل لأنفسهم ، مهددين بالمروق كل من يعمل منا عقله ، فمن يقبل بالحجر على عقله ، ينقص من نفسه شرطا من شروط الإسلام . لأن الحجر على العقل يبطل عمله ، وأول شرط من شروط الإسلام هو العقل »[٢٢] .

تعتقد نظيرة زين الدين أن العقلية المحافظة والمجددة تتوجدان فى كلّ زمان ، وتخلص إلى صيغة فيها الكثير من السخرية المبطنة ، حين تشرح نزوع بعض الفقهاء من العصور السابقة إلى « ابتداع البدع » فى مجال الشريعة : « وبما أنه لم يكن عندهم من شىء خارج عن دائرة الكتب الفقهية ، أى عن دائرة الشريعة ، كانت تلك البدع تدخل فيها »[٢٣] .

٤ - مناقشة الحجابيين [٢٤] :

لعل القاسم المشترك بين خطابى قاسم أمين ونظيرة زين الدين ، يتمثل فى أنّ كلا منهما يحاور خصما يخالفه فى الرأى ، الشىء الذى طبعهما بصبغة الجدل التى تفرضها المواجهة ، فضلا على الحوار الداخلى الذى يحتضنه الخطابان مع نصوص كثيرة ذات مرجعيات مختلفة .

من هذا المنطلق الجدلى ، تناقش المؤلفة العديد من الأقوال التى أصدرها الفقهاء على المرأة ، وحكموا عليها بالدونية من خلالها .

تناقش قول هؤلاء بأن « النساء ناقصات العقل والدين » ، وتضع الحكم فى إطارين : أحدهما عام والآخر خاص ، إذ « ليس من مصلحة الأمة الإسلامية ولا من مقتضى شرفها أن يكون نصفها ناقص العقل والدين ، كما أنه ليس من مصلحة الرجل أن يقال بأن أمه ناقصة ، وابنته ناقصة ، وأخته ناقصة ، وزوجته ناقصة » . تعطى المثل بنفسها ، إنها امرأة مؤمنة ومسؤولة عما تقوم به ، لتؤكد حقها فى دراسة النصوص الدينية ، والدفاع عن حقوقها من داخل المرجعية الدينية : « فكيف تحرمونى أن أنظر بنور الله وأن أفهم حجته تعالى وأفهم حجتى ؟ [٢٥] » .

هل الرجل أكمل من المرأة دينا ؟ فى مناقشتها لهذه الفرضية تضع نظيرة زين الدين الأصبع على أحد التناقضات الصارخة فى القوانين المعمول بها فى البلاد العربية المسلمة ، ذلك أن هذا القانون - الذى أقره الرجال - ، سنّ الكثير من الأحكام التى لم تتّم فيها مراعاة أوامر الشرع ، الشىء الذى جعله مثلا لا يعتمد العقوبات التى كانت تتخذ فى حق شرب الخمر أو بيعه أو السارق الذى تقطع يده ... لقد أقرّ - الرجال - أحكاما مستمدة من القوانين الوضعية فى سائر مجالات الحياة ، وتركوا العمل بالشريعة جانبا ، وحصروها فى القضايا التى تهمّ النساء ، وأوكلوها إلى المحاكم الشرعية .

تذكر نظيرة أمثلة كثيرة على ذلك ، كالقوانين التى يتم العمل بها من تحريم للرقّ ومعاقبة لمن يتاجر بالبشر ، فى حين لا يمنح الرجال الذين وضعوا هذه القوانين للمرأة

حريتها ، ويأبون على النساء حقهن « في أن يرين النور ويستنشقن الهواء »[٢٦] . من المقولات التى تناقشها المؤلفة تلك التى تتخذ ذريعة للتمييز بين الجنسين ، تفوّق الرجل العقلى ، حيث تستحضر ردود قاسم أمين عليها ، وتعيدها هى الأخرىَ إلى عدم تكافؤ الفرص بين الجنسين ، فى التكوين العقلى والجسمانى على السواء .

تفرض إكراهات الجدل نفسها على الخطاب ، يتمّ الانتقال من موضوع إلى آخر فى مقالات قد تطول أو تقصر قصد إثبات كون المرأة « أصلح من الرجل فى الفطرة ». من إهداء الفيلسوف سيتوارت كتابه « الحرية » إلى زوجته المتوفاة ، واعترافه بدورها الكبير فى حياته ، تنتقل المؤلفة إلى نصوص للشيخ الغلايينى ، وبعدها إلى مقارنة بين الطغاة فى التاريخ كأتيلا وجنكيز خان ، والعلماء الذين أفادوا الإنسانية كباستور ، لتنتهى إلى أن المرأة تناصر السلم [٢٧] ، وتؤكد على فكرة أصبحت متداولة فى الخطاب النسائى المعاصر ، مفادها أن كلّ المستبدين طيلة التاريخ الإنسانى كانوا رجالا ، وهم المسؤولون عن الحروب التى شهدتها الإنسانية وعن ملايين القتلى التى تسببت فيها : « إن المرأة يا سيدى لم تشتغل فى تلك الشرور والحروب ، ولم تشترك فيها إلا بتضميد الجراح ، وتخفيف الآلام ، وحقن الدماء بما وهبها الله من صفات النفس المرضية »[٢٨] .

٥ - الأدلة الدينية على حق المرأة فى السفور :

تفرض قراءة هذا الفصل الاعتراف باطلاع نظيرة الواسع على العلوم الدينية ومعرفتها بالقرآن والسنة ، وكتب التفسير والحديث والشريعة ، ودقة تفكيرها وذكائها ، وكلها صفات أهلتها لخوض مجال كان وما زال ذكوريا ، يكاد يكون محرما على المرأة المسلمة الخوض فيه .

تنطلق من تحديد أصول الدين وهى أربعة : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، ثم القياس على مذهب السنيين ، والعقل على مذهب الشيعيين ، قبل أن تنتقل إلى البحث فى الآيات التى تطرقت إلى الحجاب فى القرآن ، وتناولها المفسرون والفقهاء ، وبنوا

أحكامها فى هذا الشأن على التأويل الذى ارتأوه لها . يبلغ عدد هذه الآيات أربعا لا خامس لها كما تقول نظيرة زين الدين :

« إن آيات الكتاب التى دار عليها حديث الفقهاء والمفسرين ، والتى تدخل فى موضوعنا ، أربع لا خامس لها . آيتان مختصتان بنساء النبى (ﷺ) ، وآيتان للمسلمات عامة ، سأذكرها بنصوصها ، وأنقل بالحرف بعد كل آيتين ما ذكر بشأنهما فى كتب التفسير التى راجعتها » [٢٩] .

تحرص المؤلفة على توضيح مصادرها فتستعرض التفاسير التى عادت إليها . تنكبّ على آيتين من سورة الأحزاب [٣٠] ، تورد تفسيرهما فى المصادر التى ذكرتها مرفقة بأرقام صفحاتها ، تعلق على بعضها أحيانا :

« وقال الخازن ، لم يكن لأحد بعد آية الحجاب أن ينظر إلى امرأة من نساء رسول الله (ﷺ) متنقبة كانت أو غير متنقبة .

قلت : أو لم ينظر الناس بعد آية الحجاب إلى سيدتنا عائشة ، لما كانت على رأس الجيوش داخل المعمعة ، حيث قطع كما يروى على خطام جملها سبعون يدا ؟» [٣١] .

انطلاقا من إجماع المفسرين ، تنتهى نظيرة زين الدين إلى أنّ : « آية قرن (بفتح القاف كما وردت فى الآية ٣٣ من سورة الأحزاب) ، وآية الحجاب مختصتان بنساء النبى والأدلة على اختصاصها بهن » [٣٢] . وتورد أدلة كثيرة مستقاة من الظروف التى نزلت فيها الآيتان ، ومن أقوال الصحابة أو سلوكهم مع نسائهم اللائى لم يكن محتجبات ، معتمدة على التفاسير ، مبدية رأيها فى كلّ ذلك :

« وقد صرح النسفى فى تفسيره ، أنه لما نزلت الآية فى نساء النبى (ﷺ) ، قالت نساء المسلمين فما نزل فينا شىء ، فنزلت الآية ﴿ **إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ** ﴾ [الأحزاب:٣٥] . وقلت : لو عمت هاتان الآيتان المسلمات جميعهنّ ، لما قالت نساء المسلمين للنبى (ﷺ) بعد نزولها ، فما نزل فينا شىء ، ولما نزلت حينئذ الآية ﴿ **إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ** ﴾ [٣٣] .

من خلال هذه المقاربة الدقيقة للآيتين ، والظروف التى أحاطت بنزولهما ، ووواقع حياة الصحابة والمسلمين عامة فى عصر النبى وبعده ، واستنادا إلى شرح الألفاظ شرحا دقيقا ثم القواعد الفقهية ، تخلص نظيرة إلى أن اجتماع الرجال والنساء أمر واقع وقد أباحه الشارع :

« وقلت :يفهم من أقوال المفسرين التى ذكرتها ، أن اجتماع المسلمين والمسلمات فى المجالس وعلى الموائد كان أمرا واقعا . وبينما كان الحال على هذا المنوال ، أمرت نساء النبى بالحجاب »(٣٤) .

يتم الانتقال بعد ذلك إلى الآيتين اللتين « يستند إليهما بعض رجالنا فى ستر الوجوه »(٣٥) ، تناقش التفاسير على أسس عدة تعود أحيانا إلى اللغة ، وأحيانا إلى ملاحظة التناقضات التى تحفل بها العديد من التأويلات التى لا تستند على أساس منطقى ، باستثناء إصرارها على التعسير :

« قلت : إن هذه الأقوال المتناقضة ، كلها استنسابات واستحسانات وليس فيها قول مبنى على دليل من الكتاب أو السنة ، ولو كان دليل لاتفقوا .

وقلت : يظهر أن الفقهاء يتصرفون بكلام الله كلّ كما يشاء . فحمل كل منهم الكتاب علـى آرائه ، وعطف الحق على أهوائه ، فمن أراد وسّع ، ومن أراد ضيّق . أما نحن التعسات ، فمكرهات فى نظر بعضهم ، على أن لا نتبع إلا ما فيه تعسير علينا وتضييق »(٣٦) .

تذكر نظيرة زين الدين بالقواعد الشرعية التى اعتمدتها فى بحثها الذى تصفه ببحث « الدفاع الحر المقدس » ، وتعنى بها : « التيسير أولى من التعسير » ، و « الفرج أولى من الحرج » ، و « إذا تعارضت الحجج بلا مرجح تساقطت » . أكثر من ذلك ، تذكر قاعدة تطبق علـى المتهمين : و « عند احتمال الأمرين من اجتهاد وأدلة يؤخذ بما ينفع المتهم ويعيد له حريته » ، وتأمل فى أن يبدى الفقهاء رأفة بقريباتهم أكبر من تلك التى يبدونها تجاه الجناة (٣٧) . قبل أن تخلص إلى أن أغلب المفسرين يتفقون « على كشف وجه المرأة ويديها » (٣٨) ، وأن غضّ البصر الذى تتحدث عنه الآية يخصّ الرجال والنساء على السواء .

لا تقف مناقشة نظيرة زين الدين للفقهاء عند مسألة السفور ودفاعها عنه ، ولكنها تتعداها إلى قضايا كثيرة مرتبطة بالمسألة النسائية . ذلك ما تكشفه قراءة القسم الأخير من كتابها ، الذى خصصته للردود على الفقهاء ومناقشة آرائهم بشأن تلك القضايا . لا ينبرى الخطاب لنقد تلك الآراء فحسب ، ولكنه لا يغفل الصيغ المستعملة فى الخطاب النقيض ، ودلالاتها الحاقة التى تبطن غالب الأحيان موقفا ذاتيا متحاملا ، بعيدا عن الموضوعية ، والالتزام بالمنطق الذى تفرضه مناقشة الموضوع المتناول :

« ما هذا يا سيدى ؟ ما هذه الحجج والأدلة الشاذة ؟ ... ما هذه التعبيرات الغريبة : يورث الحسرات – يجلب الزفرات – أعظم العذاب – أشدّ الاكتئاب – أرباب الغلمة لا يهجعون – رحمة العاشقين – حنت عليه – مالت لديه – انكسرت إليه .. ؟» .

تكشف المؤلفة من خلال التفكيك الأسلوبى لخطاب الفقيه ، فراغه من الحجج المنطقية لتعزيز موقفه ، وطابعه الانطباعى الصارخ ، قبل أن تسائله موحية بطريقة غير مباشرة إلى الإحالات الجنسية الواضحة فى كلامه : « أهذه هى دروس الأخلاق التى نأمل أن تلقيها علينا لتعزيز نفوسنا ومناعتها وكبرها يا سيدى المرشد ؟ »[٣٩] .

تبين نظيرة زين الدين من خلال ردودها على الفقهاء المحافظين ، عن وعيها ومواقفها بشأن المسألة النسائية ، تؤكد على ضرورة منح المرأة حقها فى التعليم والعمل ، تعارض بقوة من اعتمد على أحد الأحاديث النبوية التى تقول بالاقتصار فى تعليم المرأة على الأشغال اليدوية ممثلة فى الغزل ، ورأى بأن « تعليم النساء منهى عنه شرعا » . حسب حديث نسب إلى الرسول (ﷺ) تأتى بعشرات الاستشهاد من القرآن ، والحديث ، التى تثبت حق المرأة فى نيل العلم واكتساب المعرفة .

تكتب فى أحد تعليقاتها على من يدعى العكس :

« فكيف يجوز أن تحرم النساء معرفة الله وتوحيده وطاعته وعبادته ، وقد قال الله سبحانه وتعالى (ما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون) ؟ فإن اعتبرتم المرأة إنسًا أو إن تعتبروها جنا فلها الحق أن تتعلم لتعرف ربها وتعبده » .

ينكبّ الخطاب على الأحاديث الموضوعة مثل تلك التى تنهى عن تعليم المرأة ، تحكم نظيرة زين الدين على كل حديث من هذا النوع بالوضع ، « لأنه لا يوافق كتاب الله بل يخالفه » ، قبل أن تشير إلى أن المرأة كانت ضحية للكثير من الأحاديث التى نسبت إلى الرسول (ﷺ) : « ولا غرو أن المرأة نالت من الأحاديث الموضوعة بحسب الأهواء ما أراد لها الرجل وشاء » . لا يدع الخطاب المناسبة تمر دون الوقوف على موضوع الوضع من خلال الإحاطة بتاريخ تدوين الحديث ، والجهد الذى بذله جامعوه لتبين الأحاديث الصحيحة من غيرها .

إن ما يثير الانتباه فى خطاب نظيرة زين الدين بهذا الشأن ، يتمثل فى كونها تفرض قراءتها للأحاديث ، وتحرص على إبراز وجهة نظرها واختلافها أحياننا مع أئمة كبار ، من جامعى الحديث وشرّاحه ، كما هو الشأن فى مواجهتها لأراء الترمذى ، الذى يعدّ أحد جامعى الكتب الستة الصحاح :

« وقلت : إنى لأشاطر الترمذى الحكيم فى استخراجه من حديث النبى(ﷺ) ، عن لقمان ، نهيا عن تعلمه الكتابة ، وأخالفه مخالفة على رؤوس الاشهاد فى كلّ ما ذهب إليه مما يعيب العلم ويمسّ كرامة المرأة ، يقول الترمذى إن العلم يفسد المرأة ، فلو كان الفساد من خواص العلم ، لما بقى فى العلماء صالح »(٤٠) .

تدافع نظيرة زين الدين عن السفور ، وتناقش الحجج التى يتذرع بها مناصرو الحجاب خارج إطار الدين ، كمن يقول بأن فرض الحجاب على المرأة دليل على غيرة الزوج على زوجته ، وعلى كونها محبوبة « وفى جمالها مرغوبة » ، وأن خروجها من البيت سافرة للعمل ، أو لقضاء ما تحتاج إليه ، سيقوّض دعائم الأسرة ، وأن تعليمها يجب أن يكون فى البيت من لدن « الولى أو المحرّم يعلمها فى وقت فراغها ما يكون سببا لسعادتها حالا ومستقبلا »(٤١) .

تتصدى الرد على هذا المنطق الصادر حسب الوارد فى كتابها ، عن مرشد من شيوخ الأزهر ، تعترض فى البداية على كونه « يريد أن يحجّبنا حتى عن المدارس والمكاتب » ، وتفترض الاحتمال الوارد والمتمثل فى جهل الولى أو المحرّم : « وإذا كان

بسـيدى المرشد ، الولى المحـترم جاهـلا فاسد الأخلاق ، فـهل من العدل والمصلحة أن لا تتعلّم المسكينة إلا الجهل والفساد ؟ » .

تكمن أهمية الردّ فى الوعى بسلبية النظرة التى تختزل المرأة فى جمالها كما يدلّ على ذلك رأى الشيخ المعنى ، الذى يرعى فى تحجيب الرجل لزوجته دلالة على حرصه على جمالها ، ورغبته فيها . تفطن نظيرة إلى ما يبطنه الموقف من نظرة تشييئية إلى المرأة تغفل الجانب الأخلاقى فيها ، وتركز بالأساس على مظهرها المادّى :

« أهذه أدلة العقل والعلم والدين يا سـيدى المرشد : أليس للنساء نصيب ما فى الدنيا غير الجمال ليحببهنّ إلى رجالهنّ ويرغبوا فيهنّ ؟ وإذا ذهب الجمال فماذا يبقى لهن ؟ أو ما من دليل للرجال المسلمين على الحبّ إلا التحجيب ؟ ... وهل الآباء والأبناء والإخوة المسلمون لا يحبون بناتهم وأمهاتهم وأخواتهم ولا يرغبون فيهنّ ما لم يكنّ جميلات ؟ والفضيلة يا سيدى المرشد ؟ الشرف ، كرم الخلق ، العفاف ، الإباء ، الوفاء ، عزة النفس ، ... محبة الأهل ، محبة الوطن ، محبة الأمة ، حب الخير العامّ ، أكل هذه الفضائل لا شيء ؟ أو لا تستحق النساء من أجلها شيئا من الحب الخالص لهنّ ، ومن الرّغبة فيهنّ ؟ »[٤٢] .

فى دفاعها عن السفور أمام الذين يدعون بأنه سبب فى تفكك الأسرة ، تبرز نظيرة زين الدين من خلال إحصاء أجرى بسنة ١٨٩٨ ، عن نسب الطلاق فى القاهرة ومجموع التراب المصرى ، بأن النسبة المرتفعة التى يعرفها فى وقت كان يسود فيه تحجيب النساء ، تبرز بالملموس بأن عزل المرأة ليس باعثا على الاستقرار فى الأسرة ، وأن الحجاب « ليس من أتم أسباب الألفة وعدم الفرقة كما يدعى البعض » ، قبل أن تستدلّ بنسبة الطلاق المحدودة فى الأوساط العربية المسيحية ، على الرغم من كون النساء فيها سافرات[٤٣] .

لا تهمل نظيرة أىّ فكرة تسعفها فى الدفاع عن السفور ، ولا تتوانى فى الكشف عن السلبيات فى التراث الفقهى ، التى يتحاشاها البعض خوفًا من الإساءة إلى الإسلام وتاريخه . هكذا تعتبر فرض لباس معين على المرأة وتحجيبها فيه من باب التعصّب والتمييز ضدها ، وتربط مواقف الشيوخ المعاصرين لها بالتراث الفقهى

المتعصب ، الذى يمثله ابن عابدين فى كتابه « ردّ المحتار على الدر المختار » ، حيث يفتى بضرورة تمييز الذمى عن المسلم ، فى اللباس ، والمسكن ، والمعاملة ، فى نصّ يشهد بالتعصب الدينى ، إلى حدّ غير مألوف فى الأدبيات الإسلامية .

تورد نظيرة فقرة طويلة من الكتاب المذكور ، لتردّ على ما ورد فيها من احتقار تجاه - الذمى - الذى أصبح اليوم مالكا لسلطان التقدم والعلم ، قبل أن تقرن ما يراه ابن عابدين بشأن تمييزه عن المسلم فى اللباس ، بالحجاب الذى يفرض على المرأة باعتباره رمزاً لدونيتها هى الأخرى :

« إن قيود الملابس التى قال بها ابن عابدين يا سيدى الشيخ ، كانت لمعرفة غير المسلم حتى لا يغلط أحد فى معرفته ، فيعامله معاملة لائقة ، وما كانت إلا بدعة مثل بدعة الحجاب للمرأة المستضعفة لملازمة الذل والصغار »(٤٤) .

من الردود التى تستلفت الانتباه فى الخطاب ، ذلك الذى يعرب عن موقف منتجته من نشاط المرأة فى المجال السياسى ، وتوليها لمناصب القرار فيه ، تعتمد نظيرة زين العابدين على المرجعية الدينية والتاريخية بشكل عامّ ، تقف عند مبايعة النساء المسلمات للنبى (ﷺ) كما بايعه الرجال ، تذكّر بأنّ الديمقراطية تكون بالرجال والنساء ، وبأن المرأة لم تمارس الاستبداد فى تاريخ الإنسانية كما فعل الرجال ، وأنّ لدى النساء قدرة على تولى المسؤوليات السياسية .

تطبع موقف نظيرة زين الدين فى هذا الشأن نزعة طوباوية واضحة ، لم يتخلّص منها الخطاب النسائى لحدّ الآن ، حيث نجد بعض الآراء التى ترى بأنّ النساء يسلكن نهجا مغايرا للرجال حين يستلمن السلطة السياسية ، فى حين لا تبين تجارب النساء اللائى تقلدن مراكز القرار فى مختلف المجتمعات ، بأنهنّ سلكن نهجًا خاصًا بهنّ كنساء ، على العكس من ذلك ، نجدهنّ يقتحمن مجال السلطة ويخضعن لشروطه ، بصرف النظر عن الضغوط النوعية التى يتعرّضن لها حين يخترقن حقلها الذكورىّ بامتياز(٤٥) .

تؤكد نظيرة زين الدين العكس ، وترى أنّ لدى النساء الكثيرت مما يضفنه إلى السياسة ، من الرأفة ، والعطف ، اللذين خلت منهما ممارسة الرجال فى السلطة ، حسب تصورها : « إن ذلك الخير كله ستلده للعالم حرية المرأة ، والانتصار فى الجهاد الأكبر ، إنها الأمّ والبنت والأخت الحنون الرؤوف لأبناء البشر » ، قبل أن تطلق نبوءتها عن المستقبل .

« إنا لقبنا العصر الماضى بعصر الكهرباء ، فلا ريب أنّ أحفادنا سيلقبون عصرنا المقبل بعصر النساء »(٤٦) .

٢- أبعاد الخطاب :

يرى البعض بأنّ « نظيرة زين الدين ، هى الممثلة النسائية لمدرسة التجديد الإسلامى ، وخطابها هو امتداد لفكر الشيخ محمد عبده وقاسم أمين ، فى وقت ضعف فيه صوت هذه المدرسة التنويرية فى مصر »(٤٧) . والواقع أن تأثير الاتجاه التنويرى الدينى الذى قاده محمد عبده ، واضح فى خطاب المؤلفة على مستويين :

يتمثل المستوى الأوّل فى الرؤية العامة التى يصدر عنها الخطاب ، رؤية تتجسد فى الدعوة إلى الدين الصحيح ، المرتكز على القرآن والسنة ، والإيمان بالاجتهاد فى تأويل النصوص ، حسب المصلحة التى تقتضيها متطلبات العصر ، واستعمال العقل ، وليس النقل ، كوسيلة لتحقيق هذا المبتغى .

كان هذا المنطلق أساس مقاربة نظيرة زين العابدين ، لمختلف التفاسير ، والروايات ، والتأويلات التى تفرض العزلة على المرأة بدعوى صدورها عن الدين من جهة ، وعودتها إلى القرآن والسنة ، وتصديها لمن يقولون بالحجاب من المفسرين والفقهاء ، من جهة أخرى .لقد استقت المؤلفة مصادرها الفقهية من كل المذاهب ، سواء كانت سنية أو شيعية ، أكثر من محمد عبده ذاته ، الذى كان يسعى إلى استثمار كلّ المذاهب الفقهية للخروج بمذهب موحد .

يتمثل المستوى الثانى الذى يحيل على توجه محمد عبده فى الخطاب الذى ندرسه ، فى نصوصه الكثيرة التى تستشهد بها سواء من كتابه « رسالة التوحيد » ، أو من مقالاته فى مجلة العروة الوثقى ، أو من تفسيره للنصوص القرآنية ، التى غالبا ما تعلق عليها المؤلفة بعبارات تنقل إعجابها به ، وتأثرها بفكره : « رحمك الله يا شيخنا محمد عبده ، فأنت من أدرك لبّ دين الإسلام » أو توردها فى تعقيب لها بعد الرد على أحد الشيوخ : « أين أنت يا شيخنا محمد عبده ؟ أين أنت ؟ رحم الله ترابك ، إنك لواقع فيما خفت منه»(٤٨) . هذا، فضلا على نصوص جمال الدين الأفغانى التى تتخلل الخطاب .

تطبع الخطاب نظرة متسامحة تجاه كل الأديان السماوية التى لعبت دوراً هامًا فى حياة البشرية ، وأنقذتها من الضلال : « ... حتى سطعت فى الظلمات التى كانت تكتنف العالم شمس الحرية الساطعة ، وما كان فجرها إلا الكتب المنزلة ، وما كان حجابها من قبل ومن بعد إلا الجهل والهوى»(٤٩) . إن الأساس فى الأديان هو الحرية ، والذين آمنوا بها « كلهم فى طريقهم صائرون إلى الله » ، متبعين فى ذلك القاعدة التى أكد عليها القرآن : « لا إكراه فى الدين »(٥٠) .

تتقاطع المرجعية الإسلامية مع المرجعية الغربية فى الخطاب . تلخّص المؤلفة المواقف الفكرية السائدة فى الساحة العربية حيث يوجد توجهان حسب تصوّرها : أحدهما يؤمن بحرية الفكر والاستقلال والبحث عن الحقائق ، و « قبول العلم الحديث للترقى من حال إلى أصلح منها » من جهة ، والآخر يدعو إلى البقاء على الجمود والانغلاق عن النظريات العلمية الحديثة ، واتباع عادات الآباء وإن كانت غير ملائمة للعصر ، من جهة أخرى . إن مترتبات هذا التوجه المغرق فى التقليد ، تتمثل فى كونه أضفى صبغة دينية على كل المعارف ، سواء كانت سياسية ، أو اجتماعية ، أو طبيعية ، وفرض عليها قراءة تقليدية لا تقبل الخروج عن الأصول ، ومارس الإرهاب الفكرى ، واتهم « بالكفر والمروق والإلحاد كلّ مفكر أراد تحكيم العقل والتطور والارتقاء وإعلان الحقائق التى لمسها فى دينه ودنياه »(٥١) .

يقود هذا الطرح إلى استحضار الصراع الذى دار بين رجال الدين ، ورجال العلم المستنيرين ، دون إحالة صريحة على التجربة الغربية ، وقد أدّى ذلك الصراع فى رأى المؤلفة إلى :

« تحرر العلم واستقلاله ، فاعترف الناس كلهم بأن للعلم سلطانا منفصلا عن سلطان الدين ، قائلين إنه لا يجوز الخلط بين السلطانين لأن الفائدة منهما كليهما إنما تتم باستقلال الواحد عن الآخر »(٥٢) .

هكذا يبتدىء خطاب نظيرة زين الدين (فى الصفحة الأولى وما بعدها) ، بالإحالة على العلمانية ، والحديث المباشر عن الفصل بين مجالى الدين والعلم ، الذى جعل أرباب الدين يحترمون أرباب العلم ، وأرباب العلم يبادلونهم نفس الاحترام ، لتنتهى إلى استحضار نص عن حرية المعتقد لعالم دين أمريكى وتقرن بين تعاليمه الداعية إلى الحرية فى العقيدة وتأثيرها على النفوس ، وبين ما قاله محمد عبده فى كتابه رسالة التوحيد .تفرض المرجعية الغربية نفسها فى خطاب نظيرة زين الدين ، شأنه فى ذلك شأن سائر أنماط الخطاب التى سبقت دراستها ، ولعل التساؤل الذى يجب طرحه ، هو نوعية الموقف الذى يبطنه الخطاب من هذه المرجعية .

يمثل الغرب النموذج الجدير بأن يحتذى . إذا شئنا المقارنة التى لا تخلو من التبسيطية ، يمكن أن نقول بأن خطاب نظيرة زين الدين – من خلال الرؤية التى يعبر عنها ، أقرب إلى خطاب قاسم أمين منه إلى خطاب ملك حفنى ناصف .

على الرغم من التأكيد على أن المقارنة لا تخلو من تبسيط ، إذا أخذنا بعين الاعتبار ، الفاصل الزمنى الذى يصل إلى عقدين ، بين كل من خطابى ملك حفنى ناصف ، ونظيرة زين الدين ، والمستجدات التى عرفتها الساحة النسائية العربية خلال هذه الفترة التى لم يكن خطاب نظيرة زين الدين غافلاً لها ، رغم الاختلاف فى التفاصيل بين السياقين المصرى والشامى بصفة عامة آنذاك ، وذلك ما يتضح لأول وهلة من حديث المؤلفة عن البواعث التى دعت بها إلى تأليف كتابها ، وفى مقدمتها الاستنكار الذى أحستـه حين منعت النساء سنة ١٩٢٧ فى دمشق من الخروج سافرات . من هنا ، كان توجه نظيرة زين الدين إلى اختراق مجال تفسير النصوص الدينية ، ومن هنا نجد إجابة لما طرحه الباحث الذى تمّت الإشارة إليه ، دون أن يبحث فى تعليل ، لكون نظيرة زين الدين مثلت مدرسة محمد عبده ، فى وقت خفت فيه صوتها بمصر (٥٣) .

يسجل الخطاب الغربي حضوره في كتابة نظيرة زين الدين على عدّة مستويات ، نسجّل منها ظاهرة التناصّ ، حيث يتم استحضار نصوص كثيرة لمفكرين غربيين ، إضافة إلى المواقف المعلنة بشأن المواضيع المطروقة ، والإحالة على تقدم المجتمعات الغربية ونسائها ، واعتماد ذلك كقرائن في النقاش والردود .

تتحدث نظيرة عن التشويه الذى تتعرض له صورة الأمم المتقدمة ونساؤها ، في الكتابات الصادرة عن مناصرى الحجاب ، وتفسر ذلك بعجزهم عن مجاراة التقدم المادى الذى وصلته تلك الأمم ، ولجوئهم إلى السلبيات المعنوية والأخلاقية كما يتصورونها . تقول عن هذا الصنف من الحجابيين كما تنعتهم : « هو لا يجرؤ أن يفاخر الأمم السافرة فى المعارف العلمية والصناعية إذ أنّ آثارها محسوسة ، فيرميهم بنقص الأخلاق والآداب ، لأنّ ذلك معنوى وخفي غير محسوس تكمن المكابرة فيه مهما كان الادعاء باطلا[٥٤] .

تعتبر نظيرة زين الدين التحرّر الذى حققه الغرب مكسبًا مجسدًا للنهضة الحديثة ، التى لا يستثنى منها الشرق ، وتتبنى خطابا يتماهى أحيانا مع الواقع فى المجتمعات الغربية بشكل ملحوظ .

« لا نستطيع أردنا أم لم نرد أن نقف حاجزا فى سبيل تيار النهضة الحديثة وما تتحفنا به من آراء جديدة فى العلم والاجتماع ... فالدين قد تحرر ، والعلم تحرر ، والعقل تحرر ، والفكر تحرر ، والفنّ تحرر ، والمجتمع تحرر ، وكلّ شيء فى هذا العالم أفلت من يد الاستعباد والرقّ »[٥٥] .

لا يؤدى ذلك إلى الحكم بانفصال نظيرة عن المرجعية الثقافية الإسلامية ، لأنها وعلى العكس من ذلك منغرسة فيها ، وتشكل الأساس الذى تنطلق منه ، يمكن القول إنها كانت من الدعاة المبكرين إلى علمانية لا تتنكر للدين ، بقدر ما ترى فيه باعثا على التحرر الفكرى ، ونبذ الجمود ، واستقلال المعرفة بشتى مجالاتها عن الآراء المتحجرة التى ينشرها الفقهاء .

لم تذهب نظيرة بعيداً فى هذا الطرح ، ولم تبحث فى عوامل التحجر لدى الفقهاء الذين مثلوا فى التاريخ الإسلامى بأكمله ، فئة ذات مصالح وثيقة الارتباط بالسلطة واستبدادها ، لكنها انبرت لمواجهتهم فى الحقل الذى كانوا يعتبرونه حكراً مشروعاً لهم دون غيرهم . لم تكشف نظيرة افتقار خطاب الكثيرين منهم إلى العقلانية فحسب ، ولكنها انتبهت لكشف التناقضات التى تحكمه ، والتى قد تتجاوزه لتنطبق على الخطاب الذى أنتجه العديد من المثقفين العرب بشأن المرأة ، وإن لم ينتموا إلى دائرة الفقهاء ، كما سبق توضيحه فى أحد فصول البحث .

لعلّ أفضل نموذج لذلك فى خطابها ، يتمثل فى مناقشتها للشيخ مصطفى الغلاييني ، الذى ردّ على آراء المندوب الإنجليزى كرومر الاستشراقية بشأن الإسلام ، وتحقيره للمرأة كدليل على تخلفه ، لقد نشر الشيخ المذكور كتابه « الإسلام وروح المدنية أو الدين الإسلامى واللورد كرومر » سنة ١٩٠٨ ، دافع فيه عن مساواة المرأة بالرجل فى الإسلام ، وعن المكانة التى أولاها للمرأة والحقوق التى منحها لها ، وانتهى إلى أن التحجب الذى فرض على المرأة المسلمة ، ليس من الشرع فى شىء .

تقرأ نظيرة هذا الخطاب ، وتنتبه إلى التناقضات التى تحكمه ، والرؤية التحقيرية التى يبطنها تجاه المرأة ، حين ينتقل من الدفاع عن الإسلام ، ليقول بأن « اجتماع حرية المرأة واستقلالها مع احترامها وتعظيمها أمر غير ممكن ... لأنها باستقلالها تعتدى على مركز الرجل وحريته ، وهو فى هذه الحالة يأنف من ذلك ، فيضطّر لاحتقارها أو عدم احترامها ... فإذا أراد الجنس اللطيف أن يكون محتقرا فليطالب بالحرية والاستقلال ... »[٥٦] .

تكشف نظيرة عن التناقض بحدّة تقارب التهكم ، حين تلاحظ بأن الشيخ الذى يرد على كرومر ويدافع بحماس عن الدين الإسلامى ، سرعان ما يلتفت إلى المرأة المسلمة طالبا منها أن لا تغتر بدفاعه عن الإسلام ، لأنّ المواجهة مع العدوّ هى التى تفرض عليه ما قاله ، وأن ذلك لا يعنى البتة تغيير شىء ما فى وضعها :

« فينثني ويلتفت إلى المرأة مستدركا فيقول : « لا يغرنك أيتها المرأة دفاعي قدام الناس عن الدين ، فلم أقل ما قلته إلا ردًا لهجمات الآخرين ، أولئك الذين يسندون إلى الدين الإسلامي ظلم النساء ، ومنع الارتقاء ، أمّا نحن وإياك فعلى ما نحن عليه »(٥٧) .

يمكن أن نلخص في نهاية هذا الفصل إلى أنّ خطاب نظيرة زين الدين يكتسي تميزه في المسيرة التي عرفها طرح المسألة النسائية في العالم العربي ، من حيث كونه ارتبط بالمجال الديني والفقهي منه بالأساس ، ووضع قراءة نقدية للتراث الفقهي المتشدّد . إلا أنّ الغنى الذي يتميّز به الخطاب ، لا يجب أن يؤدّي بالباحث (ة) إلى إغفال التساؤلات ، بشأن مسار طرح المسألة النسائية في الساحة العربية منذ انبثاقها ، إذ يبدو لنا من خلال مواكبته لمدّة تتجاوز قرنًا ، مسارًا حلزونيًا ، يدور حول نفسه أكثر مما يتقدّم إلى الأمام ، بما أنّ المنطلق يتمثل دائما في نفس النقطة ، ألا وهو الدفاع عن حقوق المرأة من داخل المرجعية الدينية ، الشيء الذي يوحي بدلالات ترتبط بالسياقات التي أطرت هذا الطرح ، وبظروف منتجي ومنتجات الخطاب ، كما سنحاول توضيح ذلك في الخلاصات .

والواقع أنّ خطاب نظيرة زين الدين يرتبط بواقع ما زال يستعيد نفسه بشكل أو بآخر في المجتمعات العربية ، التي تكتسي فيها حقوق النساء حتى الوقت الراهن طابعا إشكاليا ، يستثير ردود فعل كثيرة منها ما يتطابق مع تلك التي انبرت نظيرة زين الدين لمناقشتها بجرأة ، تسندها معرفة واسعة بالنصوص الأساسية والعلوم التي تشكلت حولها . كان صوتها صوت شابة عربية مسلمة مثقفة آمنت بالتحرر النسائي ، وبالتسامح ، وبالانفتاح على العصر دون تنكر لثقافتها الأصلية .

الهوامش

(١) هدى إبراهيم ، من ذاكرة النضال النسائي ، مواقف ، العدد ٧٤/٧٣ ، خريف ١٩٩٣ / شتاء ١٩٩٤ ص . ٢٤٠ - ٢٨٤ .

(٢) نظيرة زين الدين ، السفور والحجاب ، مراجعة : بثينة شعبان ، دار المدى ، بيروت ، ١٩٩٨ ، ص . ٣١ .

(٣) هدى إبراهيم ، من ذاكرة النضال النسائي ، ن .م .س ، ص . ٢٤٤ .

(٤) بثينة شعبان ، مقدمة كتاب ، السفور والحجاب ، ن .م .س ، ص . ٣٠ .

(٥) السفور والحجاب ، ن. م. . س ، ص . ٣٩ .

(٦) ن . م. س ، ص . ٤٧ .

(٧) ن . م. س ، ص . ٤٨ .

(٨) ن . م. س ، ص . ٤٨ - ٤٩ .

(٩) ن . م. س ، ص . ٤٩ .

(١٠) ن . م. س ، ص . ٥٦ - ٥٧ .

(١١) ن . م. س ، ص ٥٧, .

(١٢) ن . م. س .

(١٣) ن . م. س ، ص . ٥٨ .

(١٤) ن . م. س .

(١٥) ن . م. س .

(١٦) ن . م. س ، ص ٥٩, .

(١٧) ن . م. س ، ص . ٦٥ .

(١٨) ن . م. س .

(١٩) ن . م. س ، ص . ٦٥ .

(٢٠) ن . م. س ، ص . ٦٧ .

(٢١) ن . م. س .

(٢٢) ن . م. س ، ص . ٧٢ .

(٢٣) ن . م . س ، ص . ٦٦ .

(٢٤) نعت تستعمله نظيرة زين الدين لأنصار الحجاب .

(٢٥) السفور والحجاب ، ن .م . س ، ص . ٧٧ .

(٢٦) ن .م. س ، ص ٧٩ .

(٢٧) ن .م . س ، ص ٨٨ إلى ص ٩٣ .

(٢٨) ن .م. س ، ص ٢٨٢ .

(٢٩) ن .م. س ، ص ٥٣ .

(٣٠) يتعلق الأمر بالآيتين : الثانية والثلاثين ، والثالثة والثلاثين من سورة الأحزاب .

(٣١) ن .م. س ، ص١٥٧ .

(٣٢) يتعلق الأمر بالآيتين الثانية والثلاثين والثالثة والخمسين من سورة الأحزاب . ن. م. س ، ص . ١٥٨.

أضيف التوضيح الموضوع بين قوسين .

(٣٣) ن .م. س ، ص . ١٥٨ .

(٣٤) ن .م. س ، ص .١٥٩.

(٣٥) يتعلق الأمر بالآيتين : الثلاثين من سورة النور ، والتاسعة والخمسين ، من سورة الأحزاب .

(٣٦) ن .م. س ، ص ١٧٩ .

(٣٧) ن .م. س ، ص ١٨٢ ، ١٨٣ .

(٣٨) ن .م. س ، ص ١٨١ .

(٣٩) ن .م .س ، ص . ٢٢٤ ، ٢٢٥ .

(٤٠) ن .م .س ، ص . ٢٢٧ ، ٢٣٥ .

(٤١) ن .م .س ، ص . ٢٢٣ .

(٤٢) ن .م. س ، ص . ٢٢٤ .

(٤٣) ن .م. س ، ص . ٢٢٢ ، ٢٢٣ .

(٤٤) ن .م. س ، ص . ٢٥٧ . أنظر كلام ابن عابدين فى ص . ٢٥٢ .

(٤٥) أنظر : فاطمة المرنيسى ، سلطانات منسيات ، ترجمة : فاطمة الزهراء أزرويل ، المركز الثقافى العربى / الفنك . الدار البيضاء . ٢٠٠٠ ، تعلق فاطمة المرنيسى على هذا الموقف :« إننا نسمع الآن بهذه النظريات النسوائية التى تشبه الإعلانات الإشهارية إلى حدّ مثير ، وتؤكد بأننا لو كنا محكومين من طرف النساء لاختفى العنف من الساحة السياسية » . ص . ١٣٤ .

(٤٦) نظيرة زين الدين ، السفور والحجاب ، ن . م . س ، ص . ٢٨٣

(٤٧) بو علي ياسين ، حقوق المرأة في الكتابة العربية منذ عصر النهضة ، ن .م . س ، ص ٩٤ .

(٤٨) السفور والجحاب، ن. م. س ، ص . ٧٢ ، ٢٢٥ .

(٤٩) ن . م. س ، ص . ٤٣ .

(٥٠) ن . م. س ، ص . ٤٤ .

(٥١) ن . م . س.

(٥٢) ن . م . س .

(٥٣) نذكر هنا بمسألة التحقيب الثقافي والتفاوت الملحوظ فيه بين البلدان العربية ، نشير بالأساس إلى عودة الحركات الوطنية في بلدان المغرب العربي إلى فكر محمد عبده ، الذي كان رافدا من روا فدها ، خلال الثلاثينيات من القرن الماضي ، هذا فضلا على أن التيارات الفكرية ، قد تعرف استمرارية في مراحل لاحقة ، مختلفة عن تلك التي انبثقت من سياقاتها ، في إطار القدر من الاستقلالية التي يتسم بها الفكر تجاه الواقع المادي .

(٥٤) السفور والحجاب ، ن . م. س ، ص . ١١١.

(٥٥) ن . م . س ، ص . ١٢١ .

(٥٦) ن . م . س ، ص . ٢٧٠ .

(٥٧) ن . م . س ، ص . ٢٧١ .

الخاتمـــة

تناول القسم الأوّل من هذا البحث ، مرحلة التأسيس التى طرحت فيها المسألة النسائية بالساحة العربية ، حيث تجلّت فى خطابى كلّ من الطهطاوى ومحمد عبده . لقد بيّنا بأنّ كتاب « **تخليص الإبريز** » للطهطاوى ، نقل صورة مغايرة لما كان سائدا فى المجتمع المصرى ، عن المرأة والنسق الاجتماعى الذى يحدّد وضعها ، كما أنّه أدخل مجموعة من المفاهيم الجديدة إلى دائرة المفكر فيه لدى المتلقى .

اكتسب هذا التأسيس شرعيته انطلاقا من المرجعية الدينية التى وفرها محمد عبده ، حيث أضفى المصداقية على حقوق النساء ، من داخل المرجعية الدينية ارتكازا على الاجتهاد ، وأخذا بجوهر الدين ومقاصده ، وقد عكس هذا الإسهام ، سواء تعلق الأمر بالجانب النظرى / التأويلى منه ، أو بالجانب الذى ارتبط بالإفتاء الشرعى فى مجال قوانين الأحوال الشخصيّة ، أهمية خطاب محمد عبده ، وراهنيّته فى نفس الوقت .

تناول مجموعة من المثقفين العرب فى المشرق والمغرب ، المسألة النسائية بعد التأسيس المذكور ، وقد تمّت دراسة خطاباتهم فى القسم الثانى من البحث .

تبيّن من تحليل خطاب قاسم أمين ، بأنّه قطع شوطا متقدما فى طرح المسألة النسائية ، بكل أبعادها ، الاجتماعية ، والسياسية ، والثقافية بشكل عام . لقد تصدى بجرأة للعقلية الأبوية ، وللنسق الاجتماعى الذى يعيد إنتاجها ، ويرسخ التمييز بين المرأة والرجل فى الذهنيات والسلوك . التزم قاسم أمين بالمنهج العلمى فى التحليل ، وطرح مفهوم الحرية بصيغة ليبرالية ، تنطبق على الموقف من الحاضر والماضى الإسلامى على السواء ، كما أنه صاغ كلّ ذلك فى إطار التوفيق بين المرجعية الغربية ، والمرتكزات الدينية الإصلاحية . لقد توخّى قاسم أمين مشروعا تحريريا ، إلاّ أنّ هناك حدودا حاصرته ، يتمثل أهمّها ، فى الصيغة المتعالية التى تعامل بها الخطاب مع الثقافة المحلية من جهة ، والنظرة المفرطة فى المثالية تجاه المجتمعات الغربية ونسائها من جهة أخرى .

أبرزنا خلال الفصل الخاص بخطاب الطاهر الحدّاد ، ارتباطه بفكر محمد عبده ، إلا أنّه استحدث نوعا من القطيعة مع نهج هذا الأخير ، بخصوص الآليات التى اشتغل بها على النص الدينى ، إذ أنه لم يول اهتماما لتأويل النصوص القرآنية التى يدلّ ظاهرها على التمييز بين المرأة والرجل ، ولم يدافع عن الإسلام من هذا المنطلق ، بل رأى بأن الأحكام التى جاءت فى حق النساء ، تقرّ فعلا بذلك التمييز الذى كان قائما ، حسب رأيه ، فى الفترة التى نزل فيها القرآن ، ورأى إمكانية التخلى عنها ، لكونها عرضية وغير جوهرية فى الدين ، ومنها تلك التى تتعلق بالإرث . لقد جسد الطاهر الحداد إلى جانب ذلك ، منحى التفكير الوطنى فى بلاده ، فتعرّض لأحوال النساء فى مجتمعه ، ولمترتبات الاستعمار عليهن ، وطالب بإصلاح أوضاعهنّ فى إطار الإصلاح الشامل الذى يجب أن يمسّ المجتمع التونسى . إلاّ أنّه تغاضى عن دور المرأة فى المجال العامّ ، وركزّ بالأساس على وظائفها ، بصفتها زوجة وأما ، مربية للأجيال الصالحة للوطن .

تبيّن من خلال مقاربة الطرح الذى عرفته المسألة النسائيّة فى المغرب ، خلوّ الساحة المغربية خلال الفترة التى تغطيها الدراسة ، من مؤلفات تتناول أحوال المرأة وقضاياها . وذلك ما استوجب البحث عن هذا الطرح فى ثنايا الخطاب السياسى ، وتلمّس بوادره من خلال مشروع دستور ١٩٠٨ ، الذى كان أوّل وثيقة سياسية مغربية تضمنت مقترحات عديدة للإصلاح ، السياسى ، والاجتماعى ، والتربوى ، ومنها ضرورة توفير التعليم للإناث والذكور . حاولنا بعد ذلك تحليل خطاب محمد الحجوى ، الذى تناول المسألةالنسائية فى إطار أوسع خلال العشرينيات من القرن الماضى ، حيث أنهّ تجاوز مطلب تعليم المرأة إلى الهدف المتوخى منه ، أى المشاركة فى المجال العام ، لكنّه أعلن تراجعه عن مواقفه السابقة ، وتشبثه بالثقافة السائدة .

كان خطاب علال الفاسى موضوع الفصل الأخير من القسم الثانى ، وقد تبيّن بأنّ صدور الخطاب سنة ١٩٨٤ ، كان لاحقا للعديد من مظاهر التغيير التى مست أوضاع المجتمع المغربى ونسائه ، منذ إعلان الحماية الفرنسية سنة ١٩١٢ .

لقد أثبتت النساء المغربيات حضورهنّ في المقاومة ضدّ المستعمر ، كما استفادت أعداد منهن من التعليم ، وساهمن في الحركة الوطنية ، وشرعن في كتابة مقالات نشرت في الصحف والمجلات ، إضافة إلى نساء الفئات الشعبية ، اللاتي شكلن نواة الطبقة العاملة النسوية منذ تأسيس المعامل الأولى ، خلال العشرينيات من القرن الماضي . كانت هذه التحولات بمثابة خلفية واقعية لخطاب علال الفاسي بشأن المسألة النسائية ، خلال سنة ١٩٤٨ التي ألّف فيها « *النقد الذاتي* » ، ولذلك لم يكن الأمر يتعلّق بإنتاج المعنى بشأن الإصلاح المستقبلي ، بقدر ما كان الخطاب ينطلق من واقع تشكلت بداياته في المجتمع .

لقد أكد علال الفاسي على حقوق النساء المدنية ، وكان خطابه يخضع في ذلك لرهان بناء الدولة الوطنية ، وحاجتها إلى جهود أبنائها وبناتها ، كما كان في الجانب التشريعي منه ، وفيا لمرجعيته الدينية ا لإصلاحية كما صاغ محمد عبده أسسها .

يبرز القسم الأخير من البحث ، أن حضور النساء العربيات في ساحة الكتابة ، يعود إلى العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر . لقد كانت المجلات النسائية من أهمّ القنوات التي مكّنت النساء من إيصال أفكارهنّ إلى الجمهور ، والتعبير عن وجهات النظر النسوية بشأن القضايا المطروحة للنقاش ، وهي وجهات نظر لم تكن بالضرورة تواكب تصورات الرجال . كان انصراف النساء الكاتبات عن إعادة النظر في تقسيم الأدوار بين الجنسين ، وتجنبهنّ المواجهة مع النظام الأبوي ، من مترتبات الضغوط التي مارستها الثقافة السائدة عليهنّ . ولذلك جسّد الخطاب الذي أنتجنه ملامح التمزّق الذي عانين منه في تلك المرحلة التأسيسيّة من الخطاب النسائي العربي الحديث .

قادتنا مواكبة الخطاب النسائي ، إلى كاتبات فرضن تميزهنّ ، وجديّة طرحهنّ للمسألة النسائية منذ نهاية القرن التاسع عشر . كانت زينب فواز محتجبة كسائر نساء عصرها ، غير أن حياتها حافلة بالتأليف في أجناس شتى من الخطاب ، وقد سبقت أعمالها مؤلفات قاسم أمين بعدّة سنوات . ما يثير الانتباه في الخطاب الذي أنتجته ، هو وعيها بخصوصية أوضاع النساء وقضاياهنّ ، وحديثها عن « *النوع* » *الذي* تنتمي

إليه ، بل إن غيرتها على هذا النوع ، هى التى دفعت بها إلى تأليف كتاب ضخم فى تراجم النساء عبر التاريخ ، وتضمينه عددا هائلا من إسهامات النساء المكتوبة ، بما فيهنّ معاصراتها . أكّدت زينب فوّاز على حقّ المرأة فى التعليم ، وفى العمل ، وفى الوصول إلى مراكز القرار السياسى ، إذا كانت مؤهّلة لذلك . كانت المرجعية الغربية حاضرة فى خطابها من خلال الإحالة على تقدّم المجتمعات الغربية ، غير أن ارتباطها بالثقافة المحلية ، وبالمرجعية الإسلامية يفرض نفسه على المتلقى ، وهذا ما يبرز فى صيغ الحذر والتحذير من الاستلاب ، وفى مناقشة مظاهره الكثيرة ومترتباته .

اتّسم خطاب ملك حفنى ناصف بتميّزه ، حيث اهتمّت بجوانب عديدة من المسألة النسائية ، لعلّ من أهمّها فعل الكتابة ذاته ، وقدرة النساء على الإسهام فيه من منظور مغاير . ينبىء خطابها عن فهمها العميق للمجتمع وللعلاقات السائدة فيه ، وإدراكها للتغيير الذى بدأت تعرفه أوضاع النساء فى بداية القرن الماضى ، كما أننا نلمس من خلاله التطور الذى عرفته الكتابة النسائية ، على مستوى الأداء البلاغى والرؤية . لقد دافعت ملك حفنى عن حقوق النساء ورفضت الوصاية التى مارسها ويمارسها الرجال ، ولذلك ارتأت بأن السفور لا يفرض على النساء بالإكراه . كما أنّها قاربت بعمق إشكاليّة الهيمنة الثقافيّة ، وتجلّياتها فى المجتمع .

خرج خطاب نظيرة زين الدين عن إطار الحدود التى وضعت للنساء ، فى مجال إنتاج المعرفة عبر تاريخ الثقافة الإسلامية ، إذ أنها تصدّت فى كتابها « **السفور والحجاب** » الذى صدر سنة ١٩٢٨ ، لقضية الحجاب من جانب لم تتعود النساء الخوض فيه ، حيث اقتحمت مجال سلطة الفقهاء والمفسرين ، ودافعت عن السفور معتمدة على الحجج والبراهين التى استقتها من المصدرين الأساسين ، أى القرآن والحديث ، ورجعت فيها إلى العديد من المراجع فى التفسير ، وناقشت مواقف مؤلفيها اعتمادا على الأدلة والبراهين الدينية والعقلية ، مبتعدة عن النقل والتقليد. كان خطاب نظيرة تعبيرا عن وجهة نظر نسائية جريئة ترفض وصاية الفقهاء ، وتدافع عن حقوق المرأة ، محتذية النهج التنويرى الذى سنّه محمد عبده ، كما شكّل دعوة مبكّرة إلى الفصل بين العقائد الثابتة فى الدّين ، وشؤون الحياة المتغيّرة .

كان المتن الذى تناولناه بالتحليل غنيا ومتنوعا ، وثيق الارتباط بالسياقات التى انبثق منها ، وبالخصائص الذاتية لمنتجاته ومنتجيه ، وهناك خلاصات تفرض نفسها بعد إنهائه ، وهى :

١ - وعى النخبة من خلال طرح المسألة النسائية ، أو المسار المتوتر :

كانت الخطابات التى تمت دراستها ، تعبيراً عن وعى النخبة ، وكان هذا الوعى المعبّر عنه بشأن المسألة النسائيّة ، بمثابة الأساس الذى يعكس رؤية النخبة التى صاغته لاشكالية التحديث فى المجتمعات العربية ، من مواقع متعدّدة ، وفى أقطاب عربية مختلفة ، وخلال فترات متلاحقة .

لقد تراوحت الرؤى التى تضمنتها الخطابات بين الانسجام والتمزّق ، وكان الموقفان نابعين من السياقات التى انبثقت منها . لعلّ خطاب الطهطاوى يجسّد أكثر من غيره الطمأنينة ، والانسجام ، والثقة ، لأنّه أنتج فى مرحلة سابقة عن الفترة الاستعمارية فى العالم العربى ، وعاصر مشروعا نهضويّا ، فى حين ينتمى المتن الذى درسه البحث فى أغلبه ، من حيث سياقه التاريخى ، إلى مرحلة التهديد الاستعمارى ، وما تلاها من احتلال لمختلف البلدان العربية .

جسّدت الرؤى التى تضمنتها باقى الخطابات هذه المرحلة ، بمعنى أنها عبّرت جميعها - بشكل ظاهر أو ضمنّى - عن تمزّق الوعى ، بين استشعار التخلّف والضعف تجاه أوروبا الغازية من جهة ، وضرورة الأخذ بأساليبها فى التقدّم ، باعتبارها تشكّل مخرجا من ذلك التخلّف ، من جهة أخرى . وقد تجلّى هذا التمزقّ فى علاقة الخطابات بالمرجعية الغربية ، التى شكّلت خلفيّة فى المتن الذى تمّت دراسته .

مارست المرجعية المذكورة تأثيرا مزدوجا ، إن لم نقل باعثا على التوتر ، يتجلّى جانبه الأوّل ، فى كون سائر المفاهيم المتعلقة بالحرّية ، والتقدّم ، والمساواة بين الجنسين ، والتغيير ، مستوحاة من الواقع الغربى ، وفكره . و لذلك جهدت الخطابات فى احتوائها ، وإشاعة الاقتناع بها ، فى إطار الاختلاف بين السياقات التى انتمت إليها ، والمتطلبات التى فرضها كلّ منها .

يبرز الجانب الثاني من هذا التأثير أوضح ما يكون ، في ردود الفعل التي استثارها الكتابات الغربية لدى العرب المسلمين ، حين اعتبرت الإسلام مسؤولا عن تردّي أوضاع النساء ، ورأت في هذه الأوضاع دليلا على تخلّف الإسلام ، لقد كان الاستشراق ممارسة للقوّة الثقافية ، كما شرح ذلك إدوارد سعيد ، وكانت تعبيرا عن قوّة الغرب ، وضعف الشرق - كما يراهما الغرب - ، وقد تسربت هذه النظرة التي تجزّيء العالم إلى المجال المعرفي ، ولذلك اكتسى حسّ القوة الذي يشعر به الغرب تجاه الشرق ، طابع الحقيقية العلمية البديهية [١] .

أدّت هذه العلاقة إلى حوار غير متكافيء ، بشأن القضايا المرتبطة بأوضاع النساء في المجتمعات العربية المسلمة . بإمكاننا أن نتبين الشكل الذي اكتساه الحوار المذكور من خلال وثائق متنوعة ، منها مثلا ، الأسئلة التي طرحها بعض الغربيين ، حول القضايا المذكورة ، على شخصيات عربية ذات مواقع مختلفة ، خلال القرن التاسع عشر .

كانت الأسئلة المعنية بعيدة عن التجرّد العلمي ، عكست مركزية الغرب أكثر من رغبة أصحابها في التعرّف على ثقافة مغايرة ، لأنّها ارتكزت على المقارنة التي تثبت التفوق الأوروبي بشكل ضمني . نشير منها ، إلى تلك التي طرحت على الأمير عبد القادر الجزائري ، والوزير المؤرخ التونسي ابن أبي الضياف (١٨٠٣ - ١٨٧٤)، وجهدا كلّ من جهته ، للإجابة عنها [٢] .

لم تكن الأسئلة تدخل في باب الاستيضاح ، واتسمت بطابع الجدال أكثر من صبغة الحوار النزيه ، ويرى مصطفى النيفر الذي تناولها بالتحليل ، أنّ « المركزية الأوروبية هي سمة كلّ الأسئلة » ، وقد تمثل ردّ الفعل الناجم عن ذلك في أنّ « المركزية الإسلامية هي سمة كلّ الأجوبة التي قدّمها الأمير والوزير المؤرّخ »[٣] .

لقد تجلت امتدادات هذا الحوار في أغلب الخطابات التي تعرّض لها البحث بالدرس ، بصيغة أو بأخرى كما أوضحنا ذلك ، ولعلّ مترتباته السلبية ، أكثر من غيرها ، تمثلت في جانبين :

(أ) ترسيخ الربط بين المسألة النسائية والدين : لقد كانت علاقة الهيمنة الثقافية التي مارسها الغرب ، من العوامل الرئيسية التي موقعت النقاش بشأن قضايا النساء المسلمات ، في المجال الثقافي ، والديني منه بالأساس ، لأنّ الخطاب الغربي ، خلال القرن التاسع عشر ، لم يفرق بين وضعية التخلف الاجتماعي التي يعيشها المسلمون ، وبين الجوانب الجوهرية في الإسلام . الشيء الذي نجم عنه ، اعتماد أغلب الخطابات التي تمّت دراستها ، لمواقف دفاعية تبرّئ الدين الإسلامي من التخلّف ، ومن قهر النساء ، كما زعم الخطاب الاستشراقي . والجدير بالذكر أنه الساحة العربية ما زالت أسيرة هذا الطرح ، النابع في أساسه من الواقع الاستعماري ، وتداعياته ، وأنها ما زالت تعيد إنتاج هذه المواقف حتى الوقت الراهن .

(ب) غياب التطور في آليات الخطاب من مرحلة إلى أخرى : لعلّ هذا الجانب يبرز أكثر من غيره الإعاقة الفكرية الناجمة عن نوعية العلاقة بالمرجعية الغربية ، في إطار الهيمنة الاستعمارية . وهي إعاقة رسّختها مختلف التجارب العربية ، والعوائق ذات المستويات السياسية ، والسوسيو اقتصادية ، والثقافية التي جسّدها فشل كلّ المشاريع التحديثية والحداثية في العالم العربي . وذلك ما نتبينه من خلال المتن المدروس ، الذي ظلّ في آلياته ، ورؤاه يكرّر ذاته دون تغيير يفرض نفسه في المسار .

تفرض هذه الملاحظة نفسها علينا بإلحاح ، إذ أنّ متابعة علاقات التناصّ بين الخطابات المدروسة ، والمقولات المشتركة بينها ، إن لم نقل تكرار هذه المقولات بصيغ مختلفة ، تبين بأنّ طرح المسألة النسائيّة في الخطاب العربي الحديث من خلال النماذج التي تناولها البحث ، لم يشهد تحولها في الرؤية الضمنيّة التي عبّر عنها ، خلال فترة زمنية تمتد أكثر من قرن ، بصرف النظر عن تأثير السياقات المختلفة .

يهـتم د. عـبـد الغنم أبـو العزم ، بالمسار الذى اتخذه طرح قـضـية المـرأة فى علاقتـه بقضـايا التحـول فى المجتمـعات الغـربية ، ويتـساءل عـن السبـب الذى حـال دون تـقدّم قـضـية تحرر المرأة ، حيث أنّ الجدل التاريخى لحلّ موضـوع واقـع المرأة ، ووظيفتها ، ومكانتها ، وتحررها ، فى رأيـه ، « لا يـزال مـسـتـمـرا وكـأنّه أضـحـى من المواضـيع الفلسـفـيـة الميتـافـيزقية » . لقـد كانت التسـاؤلات التى طـرحـهـا د. أبـو العـزم ، تنطبق على فترة زمنية تتجاوز الفترة التى ارتبط بها البحث ، ولكنه لاحظ أنّ « الموضـوع مـا زال يكرر نفـسه وبنفس الصـياغـات القـديمة »[٤] ، وتلك كـانت خـلاصـة تفرض نفـسـهـا علـى البـاحث (ة) ، من داخل الخطابات ذاتها .

والواقـع أنّ إسـهـام مـحـمـد عـبـده ، كـان خطوة تأسـيسـة هامّة فى نطـاق مسار لم يعرف تطوّرا ملحـوظا خلال المرحلة التى غطاها البحث . لقـد أسّـس اللبـنة الأولـى لحلّ إشكال مـا زال قـائمـا إلى اليوم ، حـيث اجتـهـد فى إنـتـاج قـراءة مـتنـوّرة للنصـوص الدينيـة ، لا تتـعـارض مع التطـوّر ، ولا تقف عائقا دون تمتّع النسـاء المسلمات بالكثير من المكاسب ، لم يكـن الدين فـى رأيه عامـلا لترسـيخ الهيمـنة الذكـوريّة ، التى أعادها إلى وضـعـية الجـمود الفكرى والانحطاط الاجـتـمـاعى ، غـير أنّ الخطابات اللاحـقة ، لم تجـذر المنحى العـقلانـى فى إسـهامـه ، ولم تنبـر للبـحث عن أسس هذه اليـهمنة ، فى مراحل تاريخ المجـتمـعات المسلمة ، الاجـتمـاعى ، والسـيـاسى ، والثـقـافى بشـكل عامّ ، فى اسـتقلال عن الـدّين ، بقـدر مـا أعـادت نفـس الفرضـيات التى اعتمـدها بصيغة أو بـأخرى ، فـى مراحل مختلفة .

٢ - إشكالية علاقة المثقف بالسلطة :

كان تأثير البعد السياسي على الخطاب حاضرا . تجدر الإشارة إلى أنّ التأثير الذى نقصده ، لا يعنى بالضرورة علاقة مباشرة بين المثقف والسلطة ، أو موقفا سياسيا ظرفيا ، بقدر ما يشير إلى الرؤية الفكرية التى تحمل بديلا مجتمعيا ، وبالتالى ، فإنّ العلاقة بالسياسة هنا ، علاقة بنيوية حسب تعبير الطاهر لبيب ، الذى يرى بأنّ المواطنة تفرض العمل السياسى المباشر ، ولكنّ المثقف مؤهّل أكثر من غيره لتشخيص هذه العلاقة ، بصفته « مفكرا يملك القدرة على صياغة رؤية كلية تعى التناقض ، وتطرح البديل المتماسك لحسمه وتجاوزه »[٥] .

إذا شئنا البحث عن هذا البديل - على مستوى التصوّر - فى الخطابات المدروسة عموما ، نلمس جانبا من إشكالية علاقة المثقف العربى بالسلطة ، أى بالنظام السياسى القائم - على اختلاف الفترات - ، لقد كانت هذه العلاقة حاضرة فى خطابات المثقفين الذين تناولنا طرحهم للمسألة النسائية ، وتجلت فى الحدود التى رسمتها لإسهاماتهم بشكل مباشر ، أو غير مباشر ، وحذت بهم إلى اتخاذ مواقف مختلفة ، تبدو جلية من خلال تحليل كتاباتهم وأبعادها .

تراوحت هذه المواقف بين تجنّب نقد النظام السائد ، والاقتناع بالإصلاح التربوى والتركيز عليه كبديل ، دون طرح تصوّر واضح للشروط السياسية الضرورية لإنجازه ، من جهة ، أو الصدور عن رؤية تعبّر عن رهان النظام السياسى القائم على مساهمة النساء ، والدعوة إلى توفير الشروط التى تخدم هذا الرهان ، من جهة أخرى ، دون إعادة النظر فى الأسس المرسّخة للميز الجنسى فى الثقافة والسلوك الاجتماعى ، إن لم نقل ترسيخها ، مع العلم أنّ تجارب المجتمعات الحديثة ، تثبت أكثر من غيرها ، بأنّ تعليم النساء ومساهمتهنّ فى النشاط الاقتصادى ، لا يؤديان حتما إلى القضاء عليها ، بل يعيدان إنتاجها بصيغ مخالفة لتلك التى كانت سائدة قبل مرحلة التطوّر الرأسمالى ، التى فرضت اقتحام النساء لسوق العمل المأجور .

والواقع أنّ هذه الحدود المرسومة – التى اختلفت أشكالها ، والبواعث عليها باختلاف منتجي الخطاب، والسياقات – ، كانت من العوامل التى أعاقت طرح رؤية متكملة ، غير تجزيئية للتغيير ، أو البديل على مستوى التصور ، على أساس أنّ المسألة النسائيّة تمثّل محورا رئيسيا فيه .

٣ – مفهوم الهيمنة الذكورية وأبعادها :

صاغت الخطابات المدروسة رؤية منتجيها ومنتجاتها لأوضاع النساء فى المجتمعات العربية المعنية ، وتعرّضت بشكل ظاهر أو ضمنّى للهيمنة الذكورية السائدة ، وتجلياتها ، ومترتباتها على النساء . يؤدى بنا تحليل الطريقة التى تمّت بها معالجة هذه الهيمنة إلى عدّة ملاحظات ، انتهينا إليها من تحليل الخطابات :

(أ) تتمثل الملاحظة ا لأولى فى الاختزال الذى طبع معالجة هذا المفهوم ، فى العديد من الخطابات التى تناولها البحث بالتحليل ، حيث تمّ اعتبار الرجل مسؤولا عن الهيمنة التى يمارسها على المرأة بشكل مباشر أحيانا كثيرة ، وقد ترتب عن هذا الموقف إغفال العوامل التاريخية الموضوعية التى أنتجت هذه الهيمنة ، وأعادت إنتاجها ، بأشكال شتى ، عبر تاريخ المجتمعات .

تجدر الإشارة هنا ، إلى أنّ نهج المقاربة التى تمّ اعتمادها فى البحث ، يعكس الاقتناع بضرورة تجنّب الإسقاطات الذاتية والراهنة ، على خطاب تفصله عن الباحث (ة) مدّة زمنية ، تجب مراعاتها ، وإدراك طبيعة الوعى الممكن فيها بشأن القضايا والظواهر ، حتّى لا يحاذى تحليل الخطاب هدفه ، ويتحوّل إلى محاكمة الأفكار الواردة فيه . انطلاقا من هذه الملاحظة ، نتبين بأنّ ورود مفهوم الهيمنة الذكورية التى اختزلت أحيانا كثيرة فى إحدى نتائجها الملموسة والرمزية ، أى السلطة التى يتمتع بها الرجل فى المجتمع الأبوى ، لم يكن دليلا على تخلّف القائلات والقائلين به عن الركب المعرفى فى زمنهم ، لأنّ الدراسات التاريخية ، والأنثروبولوجية ،

والاجتماعية ، بشأن مفهوم الهيمنة الذكورية ، تعود فى معظمها إلى العقود الأخيرة ، أو إلى الفترة المعاصرة ، باستثناء الدراسات الماركسية المتقدّمة فى الزمن ، التى صدرت عن النظرية المادية الجدلية(٦) ، ولكننا لانتين لها آثارا ملموسة فى الخطابات المدروسة ، تبعدها عن تحميل الرجال مسؤولية اضطهاد المرأة ، لتربطه فى إطار واضح ، بعوامله الاجتماعية والاقتصادية التى ترتبت عنها علاقات الهيمنة بين الرجال والنساء .

لا تعود الهيمنة المذكورة إلى مؤامرة خططها الرجال ضدّ النساء ، أو جدّدوها ، وعززوها من جيل إلى آخر ، فى سائر المجتمعات . يتعلق الأمر بأسباب غير مقصودة فى عمقها ، موضوعية ، ومرتبطة بالتطوّر التاريخى الذى عرفته قوى الإنتاج ، تعود فى نهاية المطاف ، إلى تطوّر قدرة الرجال الماديّة ، والاجتماعيّة ، على التحكّم فى موارد الطبيعة ، والثروات ، كما وضحنا ذلك فى مكان سابق من البحث(٧) .

(ب) تتعلق الملاحظة الثانية بالطريقة التى انعكست بها الهيمنة الذكوريّة ، على التصورات التى صاغتها الخطابات النسائية ، وأشكال المقاومة التى نتبينها من خلال تحليلها ، تجاه هذه الهيمنة ، والقدر من الاختلاف الذى طبع تصورات النساء ، إذا ما قورنت بالتصورات التى عبر عنها الرجال .

تؤكد الدراسات المعاصرة ، أنّ النساء فى سائر المجتمعات ، أبدين أشكالا من المقاومة الجماعية ، والفردية ضدّ هذه الهيمنة ، عبر التاريخ ، وأنه من الخطأ الاعتقاد بأنّ دافعهنّ إلى ذلك ، كان دائما نابعا من التأثر بالغرب ، أو من استيراد المبادئ التى تضمّنها الإعلان العالمى لحقوق الإنسان(٨) . نجد تأكيدا لهذا التحليل ، حين نأخذ فى اعتبارنا الفترة التى انبثق فيها الخطاب النسائى بشأن المسألة النسائية ، خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، حيث يمكن اعتباره صياغة لبداية مقاومة أبدتها النخبة النسوية العربية ، ضدّ الهيمنة الذكوريّة التى تشكّل دعامة النظام الأبوى ،

دون إغفال للسياقات الذاتية والموضوعية التى تحكمت فى مواقف الكاتبات كمنا وضحنا ، ووضعت لها حدودا ، ورسمت معالم خصوصيتها فى الوقت نفسه .

٤ - الخطاب النسائى والاختلاف :

تبينا وجود خطاب نسائى فى الساحة العربية المشرقية منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، على الرغم من إغفاله فى معظم ما كتب عن المسألة النسائية لحدّ الآن . اكتسى الخطاب تميزه على عدّة مستويات ، أسلوبية وفكرية ، وعبر عن وجهات نظر النساء . نخلص من ذلك إلى أنّ دراسته تشكّل خطوة ضرورية للإحاطة بسائر الساحة الفكرية العربية ، التى ساهمت فى الكتابة بشأن المسألة النسائية ، والتعبير عن مختلف الرؤى والمواقف ، ومن ضمنها تلك التى عبرت عنها النساء ، بشأن قضايا تخصّهنّ فى المقام الأوّل .

هناك ملاحظة تفرض نفسها من خلال تحليل الخطاب النسائى ، إذ أنه يحمل بوضوح طابع الخبرة النسوية ، التى تكتسبها النساء فى الواقع الذى يخضعن لضغوطه ، ولإكراهاته ، أكثر من الرجال . يتجلّى ذلك فى نوعية التعامل مع الثقافة السائدة ، وإدراك صعوبة التغيير فى إطار مجتمع يبدى أشكالا من المقاومة ضدّه ، والوعى بأخطاره حين يتأسس على استجلاب ثقافة بديلة ، واعتماد مظاهرها وأنماطها ، لقد فرض تحليل الخطاب النسائى الذى قاربه البحث ، ضرورة الانتباه إلى الاختلاف الذى يجسده ، الشىء الذى يؤكد أهمّية مقولة النوع فى التحليل الإبستمولوجى للمعرفة ، وشروط إنتاجها [٩] .

٥ - وجهة نظر حول مقاربة الأبحاث العربية للخطاب :

تكتسى هذه الخلاصة / الملاحظة صبغة منهجية ، إذ أنها تدور حول التصنيفات التى تفرض نفسها على الباحث (ة) ، فى العديد من المراجع التى تتناول الطرح الذى

عرفته المسألة النسائية فى الساحة العربية ، حيث تقسَم الخطاب إلى متحرّر ومحافظ ، انطلاقا من مقياس أوحد للتحرّر ، مستمدّ من المرجعيات الغربية ، التى انتبه بعض الدارسين الغربيين ، إلى ضرورة التحفظ فى تطبيق الأحكام الواردة فيها ، على سائر المجتمعات ، بما أن الباحثين الذين أصدروها ينتمون إلى المجتمعات الغربية ، وينطلقون منها باعتبارها نموذجا ، فى تحليلهم للمجتمعات الأخرى(١٠) .

لقد حكم العديد من الدارسين العرب على الخطاب النسائى بأنّه أقلّ تحرّرا من خطاب قاسم أمين ، وانطلقوا فى ذلك ضمنيا من الرّأى الشائع فى الأدبيات الماركسية ، الذى يرى بأنّ أفكار الجنس المهيمن تكون سائدة ، فى ارتباط وثيق بأفكار الطبقة السائدة (١١) .

ظلّت مثل هذه الأحكام التى تمّت الإشارة إليها فى أماكن من البحث ، قاصرة عن لمس أبعاد التأثير الذى مارسه المجتمع الأبوى على تصورات النساء العربيات ، وتبين تجلياته ، وردود الفعل النسوية تجاهه ، انطلاقا من الخطابات ذاتها ، وسياقاتها النوعية . لقد أدى ارتكاز بعض الدارسات والدارسين على مقياس مستوحى من النظريات الغربية للتحرر النسائى ، إلى إغفالهم لبعض المواقف التى صاغتها الخطابات النسائية العربية ، بحث يصعب تصنيفها فى خانة المحافظة ، مثل الموقف الذى عبرت عنه ملك حفنى ، تجاه الهيمنة الثقافية الغربية ، ووعيها العميق بمخاطر الاستعمار ا لثقافى ، وإدراكها المبكر للقهر اللاقسرى ، كما عبر عنه غرامشى(١٢) فى تحليله لهذا النوع من الاستعمار ، الذى يسعى فى النهاية إلى طمس ثقافة المستعمر (بفتح الميم) .

يبرز هذا المثل أكثر من غيره ، الحاجة إلى التعامل مع هذا النوع من الخطاب فى الساحة العربية ، تعاملا نقديا متحررا من المقاييس الجاهزة أو المفروضة ، لكشف خصوصيته وأبعاده ، ولتجاوز التصنيف الذى يرتكز فى عمقه على تنبّى موقف ، يرى أنّ هناك تناقضا مطلقا بين الحداثة والتراث ، لأنّه « لم يعد واردا اليوم أن نقيم التضادَ القاطع بين حداثة إيجابية بشكل كلّى ودائم ، حداثة متموضعة فى جهة التقدّم المستمر ، وبين التراث المرمى فى ساحة العتيق البالى ، والإكراهى السلبى »(١٣) .

كانت هذه الخلاصات نابعة من قراءة الخطابات التى تناولها البحث بالتحليل ، ومحاولة تبين المفاهيم ، والمواقف ، والرؤى التى صاغتها ، مع الاقتناع بضرورة تجنب الباحث (ة) للإسقاطات الذاتية والراهنة ، على خطاب تفصله عنه مدّة زمنية ، وإيلاء الأهمية لتفكيكه ، وإلقاء الضوء على مكوناته .

بذلت جهدا قدر المستطاع فى ذلك ، وفى الإلمام بالمراجع التى تلقى الضوء على السياقات الاجتماعية ، والسياسة ، والفكرية . اتسمت المراجع المذكورة بتنوعها ، وعمقها فى التحليل ، وغزارة المعلومات التى تحفل بها ، على عكس أغلب المراجع المنشورة التى تناولت الكتابة بشأن المسألة النسائية فى الساحة العربية ، إذ أنها غالبا ما تدرس الإنتاج المشرقّى دون غيره ، ولا تولى أهمّية للخطاب النسائى ، وتعتمد التصنيفات الجاهزة ، الشىء الذى انعكس بالضرورة على البحث ، وطبعه الكثير من القصور ، لأنه لا يعتمد على تراكم بشأن الموضوع المدروس ، أى الخطاب فى حدّ ذاته . إننى واعية بذلك واعتذر عنه .

الهوامش

(١) إدوارد سعيد ، الاستشراق ، ن .م . س ، ص ٧١ ، ٧٢ .

(٢) انظر بهذا الشأن : مصطفى النيفر ، « أجوبة » مغربية عن « أسئلة » أوروبية ، منبر الحوار ، العدد ٣٨ ، ربيع ١٩٩٩ ، ص ٥ ، ٤١ . من هذه الأسئلة وأكثرها دلالة على ما نقول : « الزوج يدفع صداق زوجته ، على عكس المسيحيين ، وكأنه يشتريها بذلك ، أو يجعلها بمثابة شيء من أشيائه » . يضرب العرب نساءهم دون موجب ، ويكلفوهنّ بأعمال متعبة ، وهم لا يعملون ، ألا يعدّ ذلك من عدم المروءة ؟ « المرأة عند النصارى تحبّ لخصالها ، وعند المسلمين لجمالها ، ونادرا لأصلها » . « عند المسلمين شدة في الغيرة ، ومنع مشاهدة المرأة إلا بالنسبة لأقاربها ، وهو عكس ما يقع عند الأوروبيين من الاختلاط والاستئناس ببهجة حضور الأنثى » ... ن . م . س ، ص ٢٠ - ٢٣ .

(٣) ن . م . س ، ص . ٢٦ ، ٢٧.

(٤) عبد الغني أبو العزم ، المرأة العربية ، الواقع وقضايا التحول ، شؤون عربية ، تموز/ يوليو ، ١٩٨١ ، ص . ١٢٩ .

(٥) الطاهر لبيب ، تساؤلات حول المثقف العربي والسلطة ، الوحدة ، السنة الأولى ، العدد ١٠ ، يوليو ١٩٨٥ ، ص . ٦ .

(٦) من أهمّ الدراسات التي خلفتها الأدبيات الماركسية في هذا الشأن ، كتاب فريدريك إنجلز (١٨٢٠ - ١٨٩٥) ، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة ، (١٨٨٥) ، ربط إنجلز بين صيرورة الوضع النسائي وتاريخ ملكية وسائل الإنتاج والثروات ، وكان التأثير الذي مارسته نظرياته في هذا الشأن لاحقا في الساحة العربية ، حيث تزامن مع انتشار التوجهات الاشتراكية بعد الحرب العالمية الثانية .

(٧) انظر :

Guy Bess, *La condition féminine : images et réalitiés, in : La condition féminine* .

ن . م . س ، ص . ٢١ .

(٨)

Maurice Godelier, *Les rapports hommes : Le probléme de la domination masculine* . in : *La condition féminine* .

ن . م . س ، ص ٤٣ .

(٩) أنظر بهذا الشأن ت: عادل ضاهر ، تأنيث الإبستمولوجيا ، مواقف ، العد ٧٣/٧٤ ، خريف ١٩٩٣ شتاء ١٩٩٤

(١٠) سبق التعرض لذلك بتفصيل فى القسم الأخير من الفصل الخاصّ بخطاب قاسم أمين ، أنظر المرجع الذى اعتمدناه :

Maurice Godelier, *Les rapports hommes - femmes : Le probleme de la domination masculine* . ن . م . س ، ص ٢٦ ، ٢٧ ، ٤٠ .

(١١) ن . م . س ، ص ٤٣ .

(١٢) أنطونيو غرامشى ، قضايا المادية التاريخية ، ترجمة : فواز طرابلسى ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٧١ ، ص . ١٥٦ .

(١٣) محمد أركون ، الفكر الإسلامى ، قراءة علمية ، مركز الإنماء القومى / المركز الثقافى العربى ، بيروت / الدار البيضاء ، ١٩٩٦ ، ص ٣٧ .

بيبليوغرافيا

فهرس المصادر

حسب ترتيبها فى البحث

– الطهطاوى ، رفاعة رافع : تخليص الإبريز فى تلخيص باريز ، ضمن كتاب : حجازى ، محمود فهمى ، أصول الفكر العربى الحديث عن الطهطاوى ، الهيئة العامة المصرية للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٤ .

– عبده ، محمد : الأعمال الكاملة ، دراسة وتحقيق : محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٣ .

– أمين ، قاسم : تحرير المرأة ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٧٠ .

– أمين ، قاسم : المرأة الجديدة ، مطبوعات مائة عام على تحرير المرأة العربية ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٩ .

– الحداد ، الظاهر : امرأتنا فى الشريعة والمجتمع ، دار بوسلامة للنشر والتوزيع ، تونس ، ١٩٨٩ .

– الحجوى ، محمد: تعليم الفتاة ومشاركتها فى الحياة العامّة ، تعليم الفتيات لا سفور المرأة ، ضمن كتاب : العلوى ، سعيد بنسعيد ، الاجتهاد والتحديث ، دراسة فى أصول الفكر السلفى فى المغرب ، مركز دراسات العالم الإسلامى ، مالطة /بيروت ١٩٩٢ .

– الفاسى ، علال : النقد الذاتى ، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع ، بيروت/ القاهرة/بغداد ، ١٩٦٦ .

– المقالات التى نشرت فى المجلات النسائية ، ضمن :

– بارون ، بث : النهضة النسائية فى مصر ، الثقافة والمجتمع والصحافة ، ترجمة : لميس النقاش ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٩ .

– فواز ، زينب ، الدرّ المنثور فى طبقات ربات الخدور ، تحقيق : منى محمد زياد الخراط ، مكتبة التوبة ، الرياض ، مؤسسة الريان ، بيروت ، ٢٠٠٠ .

– محمد ، فتحية : بلاغة النساء فى القرن العشرين ، المكتبة المصرية ، القاهرة ، (د . ت) .

– كحالة ، عمر رضا : أعلام النساء ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة التاسعة ، ١٩٨٩ .

– كحالة ، عمر رضا : المرأة فى عالمى العرب والإسلام ، سلسلة البحوث الاجتماعية ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٧٠ .

– كحالة ، عمر رضا : معجم المؤلفين ، تراجم مصنفى الكتب العربية ، مكتبة المثنى ،دار إحياء التراث العربى ، بيروت ، ١٩٥٧ .

– فواز العاملى ، زينب : الدر المنثور فى طبقات ربات الخدور ، تحقيق منى محمد زياد الخراط ، مكتبة التوبة ، الرياض / مؤسسة الريان ، بيروت ، ٢٠٠٠ .

– مقالات لها ضمن :

– كحالة ، عمر رضا : تراجم النساء ، ن . م ، س .

– محمد ، فتحية ، بلاغة النساء ، ن . م س .

– حفنى ناصف ، ملك : النسائيات ، ملتقى المرأة والذاكرة ، القاهرة ، ١٩٩٨ .

– زين الدين ، نظيرة : السفور والحجاب ، مراجعة وتقديم : بثينة شعبان ، دار المدى للثقافة والنشر ، بيروت ، ١٩٩٨ .

فهرس المراجع

الكتب

(أ)

- إبراهيم ، جورجيت عطية : هدى شعراوى ، الزمن والريادة ، دار عطية للنشر ، دمشق ، ١٩٩٨ .

- أبو زيد ، حكمت : إمكانات المرأة العربية فى العمل السياسى ، ضمن كتاب : المرأة ودورها فى حركة الوحدة العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٢ .

- أبو لغد ، ليلى : الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط ، ترجمة : نخبة من المترجمين ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٩ .

- أبو لغد ، ليلى : زواج النزعة النسوية والنزعة الإسلامية فى مصر : فعاليات الرفض الانتقائى فى سياسات ما بعد الاستعمار الثقافية ، ترجمة : سمية رمضان ، ضمن : الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط ، منشورات الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٩ .

- أبو النجا ، شيرين : نسائى أم نسوى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ٢٠٠٢ .

- أحمد ليلى : المرأة والجنوسة فى الإسلام ، الجنور التاريخية لقضية جدلية حديثة ، ترجمة : منى إبراهيم - هالة كمال ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة : ١٩٩٩.

– أدونيس : الثابت والمتحوّل ، دار العودة ، بيروت ، الجزء الثالث ، الطبعة الرابعة ، ١٩٨٣ .

– الأرقش ، دالندا : النسـاء فى تونس منذ القـرن الثـامن عـشـر بين الحـبس والضرب والطلاق ، ترجمة : عثمان مصطفى عثمان ، ضمن : النساء والأسرة وقوانين الطلاق فى التاريخ الإسلامى ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٩ .

– أركون ، محمد : الفكر الإسلامى ، قراءة علميّة ، مركز الإنماء القومى / المركز الثقافى العربى ، بيروت . الدار البيضاء ، ١٩٩٦ .

– أشقرا ، عثمان : فى الفكر الوطنى المغربى ، بسلسلة المعرفة للجميع (١٧) ، الرباط ، ١٩٩٩ .

– أمين ، سمير / غليون ، برهان : حوار الدولة والدين ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، ١٩٩٦ .

– أمـين ، سمير : الطبقة والأمّة فى التاريخ وفى المرحلـة الإمبريالية ، ترجمة: هنرييت عبّود ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٠ .

– أمين ، سمير : نحو نظرية للثقافة ، معهد الإنماء العربى ، بيروت ، ١٩٨٦ .

– إنجلز ، فريدريك : المرأة فى التراث الاشتراكى ، ترجمة : جورج طرابيشى ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٧٧ .

– أومليل ، على : الإصلاحية العربية والدولة الوطنية ، المركز الثقافى العربى /دار التنوير ، الدار البيضاء / بيروت ، ١٩٨٥ .

(ب)

– بارون ، بث : النهضة النسائية فى مصر ، الثقافة والمجتمع والصحافة ، ترجمة لميس النقاش ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٩ .

– بركات ، حليم : النظام الاجتماعى وعلاقته بمشكلة المرأة العربية ، ضمن : المرأة ودورها فى حركة الوحدة العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٢،

– بركة ، إقبال : تأثير الفكر العربى المعاصر على حركة المرأة ، ضمن : التحديات التى تواجه المرأة فى القرن العشرين ، منشورات تضامن المرأة العربية ، القاهرة ، ١٩٨٦ .

– بروكسى ، جير الدين ، الأنوثة الإسلامية ، ترجمة : براعم سليمان ، دار الكنوز الأدبية ، بيروت ، ٢٠٠ .

– بلحاج : جلانى : الطاهر الحداد ، حياته وتراثه ، دار بوسلامة للطباعة والنشر ، تونس ، ١٩٦١ .

– بوث ، مارلين : الحيوات المصرية لجان دارك ، ترجمة : عبد الحكيم حسان ، ضمن : الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ١٩٩٩ .

(ت)

– التازى ، عبد الهادى ، مع الملك محمد الخامس فى إحدى وجهات نضاله ، ضمن : محمد الخامس ، دراسات وشهادات ، إعداد وإنجاز عبد الحق المرينى ، مطابع دار السياسية ، الرباط ، ١٩٨٨ .

– التوفيق ، أحمد : تأملات فى البيعة الحفيظية ، ضمن : المغرب من العهد العزيزى إلى سنة ١٩١٢ ، المملكة المغربية ، الجامعة الصيفية ، يوليوز ١٩٨٧ ، الجزء الأول .

– تيزينى ، طيّب : حول مشكلات الثقافة والثورة فى العالم الثالث ، دار دمشق ، ١٩٧٨ .

(ج)

– الجابرى ، محمد عابد : التراث والحداثة ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، ١٩٩١ .

– جاسم ، عزيز السيد : حق المرأة بين المشكلات التخلف الاجتماعى ومتطلبات الحياة الجديدة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨٠ .

– الجرارى ، عبد الله : من أعلام الفكر المعاصر بالعدوتين ، مطبعة الأمنية ، الرباط ، ١٩٧١ .

جران ، بيتر : تنظيم الثقافة وبنية الأسرة فى الشرق الأوسط فى الفترة الحديثة ، ترجمة : مها حسان ، ضمن : النساء والأسرة وقوانين الطلاق فى التاريخ الإسلامى ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٩ .

– جلال ، شوقى : الفكر العربى وسوسيولوجيا الفشل ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ٢٠٠٢ .

(ح)

– حاتم، ميرفت : دموع عائشة التيمورية ونقد الخطاب الحداثى والنسوى بمصر فى القرن التاسع عشر ، ضمن : الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط ، منشورات المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٩ .

– حطاب ، زهير : تطور بنى الأسرة العربية ، معهد الإنماء العربى ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٠ .

– حورانى ، ألبرت : الفكر العربى فى عصر النهضة ، ترجمة : كريم عزقول ، دار النهار للنشر بيروت ، ١٩٦٨ .

(خ)

– خليل ، خليل أحمد : المرأة العربية وقضايا التغيير ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٢ .

– خليل ، محمد : محمد المختار السوسى ، دراسة لشخصيته وشعره ، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر ، الدار البيضاء ، ١٩٨٥ .

– الخماش ، سلوى : المرأة العربية والمجتمع التقليدى المتخلف ، دار الحقيقة ، بيروت ، (د . ت) .

(د)

– داغر ، شربل : الكتاب والأفق ، ضمن : مقدمات ليبرالية للحداثة ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، ٢٠٠٠ .

– الدرعى ، أحمد : حياة الطاهر الحدّاد ، الدار العربية للكتاب ، ليبيا / تونس ، ١٩٧٥ .

– ديمس ، جون جيمس : حركة المدارس الحرة بالمغرب ، ترجمة : السعيد المعتصم ، نشر تأنسيفت ، مراكش ، ١٩٩١ .

(ر)

– الربيعى ، تركى على : المرأة ، الثقافة ، المجتمع ، وزارة الثقافة ، دمشق ١٩٦٧ .

– رشيد رضا ، محمد : حقوق المرأة فى الإسلام ، المكتب الإسلامى ، بيروت ، ١٩٧٥ .

– رمضان ، عبد العظيم : صراع الطبقات فى مصر ١٨٣٧ – ١٨٥٢ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٨ .

رمضان ، فرج بن : قضية المرأة فى فكر النهضة ، دار الحوار ، اللاذقية ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٦ .

– روسيون ، ألان : سيد قطب ، المجتمع المصرى ، جذوره وآفاقه ، سينا للنشر ، القاهرة ، ١٩٩٤ .

(ز)

– الزركلى ، خير الدين : الأعلام ، دار العلم للملايين ، بيروت ، الطبعة الخامسة ، ١٩٨٩ .

– زيعور ، على : التحليل النفسى للذات العربية ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٧٧ .

(س)

– سالم ، سحر عبد العزيز : صورة المرأة المصرية من خلال المصادر المعاصرة للحملة الفرنسية ، ضمن : الخطاب المعاصر ، من تنسيق فوزية الغساسى ، منشورات كلية الآداب بالرباط ، ١٩٩٧ .

– السبكى ، آمال كامل بيومى : الحركة النسائية فى مصر ما بين الثورتين ١٩١٩ و ١٩٥٢ ، الهيئة المصرية العامّة للكتاب ، ١٩٨٦ .

– سبيلا ، محمد : المغرب فى مواجهة الحداثة ، منشورات الزمن ، كتاب الجيب (٤) ، الرباط ، يوليوز ١٩٩٩ .

– سعيد ، إدوارد : الاستشراق ، ترجمة : كمال أبو ديب ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٤ .

– بسعيد ، خالد : المرأة . التحرر . الإبداع ، الفنك ، الدار البيضاء ، ١٩٩١.

– السعيد ، رفعت : التنوير عبر ثقب إبرة ، مكتبة مدبولى ، القاهرة ، ٢٠٠٠ .

– سنبل ، أميرة الأزهرى : النساء والأسرة وقوانين الطلاق فى التاريخ الإسلامى ، ترجمة وتقديم : رؤوف عباس ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٩ .

(ش)

– شايدولينا ، روزا : المرأة العربية والعصر ، ترجمة : يوسف شوكات ، دار الجيل ، بيروت ، ١٩٨٠ .

– شرابى ، هشام : البنية البطريركية ، بحث فى المجتمع العربى المعاصر ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٧٧ .

– شرابى ، هشام : المثقفون العرب والغرب ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٧١ .

– شرابى ، هشام : مقدمات لدراسة المجتمع العربى ، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٧٧ .

– شرابى ، هشام : النظام الأبوى وإشكالية تخلف المجتمع العربى ، ترجمة : محمود شريح ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٣ .

– شرابى : هشام : النقد الحضارى لواقع المجتمع العربى المعاصر ، دار نلسن ، الطبعة الثالثة ، ٢٠٠٠ .

– شفيق ، درية / إبراهيم ، عبده : تطور النهضة النسائية فى مصر ، دار الهلال القاهرة ، (د . ت) .

– شفيق ، منير : فى الحداثة والخطاب الحداثى ، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء ، ١٩٩٩

- شكرى ، غالى : النهضة والسقوط فى الفكر المصرى الحديث ، الدار العربية للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

- شنق ، على : التطور التاريخى لأوضاع المرأة العربية ، ضمن : المرأة ودرها فى حركة الوحدة العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٢ .

- الصدة ، هدى . باحثة البادية ، ضمن : ملك حفنى ناصف النسائيات ملتقى المرأة والذاكرة القاهرة ، ١٩٩٨ .

(ص)

- الصالح ، صبحى : المرأة فى الإسلام ، معهد الدراسات النسائية فى العالم العربى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٠ .

- الصاوى ، أحمد حسين : فجر الصحافة فى مصر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٥ .

- صيقلى ، سمير : الحياة الفكرية الدمشقية ، ضمن : الحياة الفكرية فى الشرق العربى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٣ .

(ع)

- العالم ، محمود أمين : الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر ، منشورات عيون - الثقافة الجديدة ، الدار البيضاء ، القاهرة ، ١٩٨٨ .

- العاملى ، زينب فواز ، الدرّ المنثور فى طبقات ربات الخدور ، تحقيق : منى محمد زياد الخراط ، مكتبة التوبة ، الرياض / مؤسسة الريان ، بيروت ، ٢٠٠٠ .

- عبد اللطيف ، كمال : التمدن والتقدم ، عوائق الحداثة السياسية فى خطاب الطهطاوى ، ضمن : فى النهضة والتراكم ، دراسات فى تاريخ المغرب والنهضة مهداة للأستاذ محمد المنونى ، سلسلة المعرفة التاريخية ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، ١٩٨٦ .

– عبد الملك ، أنور : دراسات فى الثقافة الوطنية ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٦٧ .

– عبد الملك ، أنور : نهضة مصر ، الهيئة المصرية العامّة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٣ .

– العروى ، عبد الله : إرث النهضة وأزمة الراهن ، ضمن : مقدمات ليبرالية للحداثة ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، ٢٠٠٠ .

– العروى ، عبد الله : الإيديولوجيا العربية المعاصرة ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٩ .

– العروى ، عبد الله : ثقافتنا فى ضوء التاريخ ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، ١٩٩٧ .

– العروى ، عبد الله : مفهوم الحرية ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، ١٩٩٨ .

– العظمة ، عزيز : العلمانية من منظور مختلف ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٢ .

– العلوى ، سعيد بنسعيد : الاجتهاد والتحديث : دراسة فى أصول الفكر السلفى فى المغرب ، مركز دراسات العالم الإسلامى ، مالطة ، بيروت ، ١٩٩٢ .

– العلوى ، سعيد بنسعيد : صورة المرأة فى الفكر الإصلاحى التحديثى بالمغرب ، ضمن : النساء والإسلام ، مقاربات ، الفنك ، الدار البيضاء ، ١٩٩٩ .

– العلوى ، سعيد بنسعيد : الهوية الوطنية والوعى القومى العربى ، ضمن : فى النهضة والتراكم ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، ١٩٨٦ .

– عمارة ، محمد : الإسلام وحقوق المرأة ، عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٨٥ .

– العمر ، عبد الله : مجلة المقتطف ، رائدة العلم الحديث ، ضمن : المجلات الثقافية والتحديات المعاصرة ، الكتاب العربى ، يوليو ١٩٨٤ .

– عوض ، لويس : المؤثرات الأجنبية فى الأدب العربى الحديث (١) قضية المرأة ، دار المعرفة ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، الطبعة الثانية .

- عـوض ، لويس : المؤثرات الأجنبـيـة فى الأدب العـربى الحـديث (٢) الفكر السياسى والاجتماعى ، دار المعرفة ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، الطبعة الثانية .

(غ)

- غـارودى ، روجـيـه : فى سـبـيل ارتقـاء المرأة ، ترجـمـة : جـلال مطرجى ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٨٢ .

- الغدّامى ، عبـد الله مـحـمـد : المرأة واللغـة ، المركـز الثـقـافى العـربى ، الدار البيضاء ، ١٩٩٦ .

- غرامشى ، أنطونيو : قضايا المادية التاريخية ، ترجمة : فواز طرابلسى ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٧١ .

- غريب ، روز : نسمات وأعاصير فى الشعر النسائى العربى المعاصر ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨٠ .

- الغسـاسى ، فـوزية (تنسـيق) : الخطاب حـول المرأة ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، الرباط ، ١٩٩٧ .

- غليون ، برهـان : الوعى الذاتى ، منشورات عيون ، الدار البيضـاء ، ١٩٨٧ .

- غليون ، برهـان / أمين ، سمير : حوار الدين والدولة ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، ١٩٩٦ .

(ف)

- الفـاسى ، علال : الحـركـات الاسـتـقـلالية فـى المغـرب ، لجنة نشـر تراث زعيم التحرير علال الفاسى ، الطبعة الرابعة ، (د . ت) .

- فهمى حجازى ، محمود : أصول الفكر العربى الحديث عند الطهطاوى ، الهيئة المصرية العامّة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٤ .

- فهمى ، خالد : المرأة والطب والسلطة فى مصر القرن التاسع عشر ، ترجمة : داليا بسيونى ، ضمن : الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٩ .

(ق)

- قرموط ، نوقان : تطور الفكر العربى فى مصر ، ١٨٠٥ - ١٩٣٦ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٧٢ .

- قرنى ، عزت : العدالة والحرية فى فجر النهضة العربية الحديثة ، عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٨٠ .

(ك)

- كحالة ، عمر رضا : أعلام النساء ، بيروت ، الطبعة التاسعة ، ١٩٨٩ .

- كحالة ، عمر رضا : المرأة فى عالمى العرب والإسلام ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٩٧٠.

- كحالة ، عمر رضا : معجم المؤلفين ، تراجم مصنفى الكتب العربية ، مكتبة المثنى ، دار إحياء التراث العربى ، بيروت ، ١٩٥٧ .

- كرو ، أبو القاسم محمد : الطاهر الحداد ، كتاب البعث ، المطبعة المصرية ، تونس ، ١٩٥٧ .

- كلاّس ، جورج : الحركة الفكرية النسوية فى عصر النهضة ١٨٤٩ - ١٩٢٨، دار الجيل ، بيروت ، ١٩٩٦ .

(ل)

- لوفيفر ، هنرى : ما الحداثة ؟ ترجمة : كاظم جهاد ، دار ابن رشد ، بيروت ، ١٩٨٣ .

(م)

- ماكليود ، أرلين علوى : الاحتجاج الهادى ، المرأة العاملة والتحجب الجديد والتغّير فى القاهرة ، ترجمة : إكرام يوسف ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٩ .

- المحافظة ، على : الاتجاهات الفكرية عند العرب فى عصر النهضة ، الأهلية للنشر ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٧ .

- محمد ، فتحية : بلاغة النساء فى القرن العشرين ، المكتبة المصرية ، القاهرة ، (د . ت) .

- محمود ، زكى نجيب : تجديد الفكر العربى ، دار الشروق ، بيروت ، ١٩٧٨ .

- المرنيسى ، فاطمة : الجنس كهندسة اجتماعية بين النص والواقع ، ترجمة : فاطمة الزهراء أزرويل ، الفنك ، الدار البيضاء ، ١٩٨٧ .

- المرنيسى ، فاطمة : الحريم الأوروبى ، ترجمة : فاطمة الزهراء أزرويل ، المركز الثقافى ، الدار البيضاء ٢٠٠٢ .

- المرنيسى ، فاطمة : سلطانات منسيات : نساء حاكمات فى بلاد الإسلام ، ترجمة : فاطمة الزهراء أزرويل ، الفنك / المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، ٢٠٠٠ .

- المرنيسى ، فاطمة : السلوك الجنسى فى مجتمع عربى إسلامى ، ترجمة : فاطمة الزهراء أزرويل ، دار الحداثة ، بيروت ، ١٩٨٢ .

- المقارى ، أحمد : الصحافة الفنية فى مصر ، نشأتها وتطورها من الحملة الفرنسية ١٧٩٨ إلى مصر الثورية ١٩٢٤ ، الهيئة العامة المصرية للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٨ .

- موسى ، منير : الفكر العربى فى العصر الحديث ، دار الحقيقة ، بيروت ، ١٩٧٣ .

– موسى ، نبوية : تاريخى بقلمى ، ملتقى المرأة والذاكرة ، القاهرة ، ١٩٩٩ .

(ن)

– الناصرى ، خالد : الأبعاد الحضارية لدستور ١٩٠٨ ، ضمن : المغرب من العهد العزيزى إلى سنة ١٩١٢ ، المملكة المغربية ، الجامعة الصيفية ، يوليو ز١٩٨٧ ، الجزء الثانى .

– النجار ، فوزى : رفاعة الطهطاوى ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، (د . ت) .

– نعيمة ، نديم : إشكالية الفكر الإسلامى فى عصر النهضة ، ضمن : عصر النهضة ، مقدمات ليبرالية للحداثة ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، ٢٠٠٠ .

نلسون ، سنثيا : امرأة مختلفة ، درية شفيق ، ترجمة : نهاد أحمد سالم ، المجلس الأعلى للثقافة / دار نور ، القاهرة ، ١٩٩٩ .

– نويهض ، ناديا الجردى : نساء من بلادى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨٦ .

(و)

– الوزانى ، محمد حسن : حياة وجهاد (١) ، مؤسسة محمد حسن الوزانى ، دار الغرب الإسلامى ، بيروت ، ١٩٨٢ .

– ونوس ، سعد الله : بين الحداثة والتجديد ، ضمن : الحداثة (١) ، النهضة ، التحديث ، القديم والجديد ، قضايا وشهادات ، صيف ١٩٩٠ .

(ى)

– ياسين ، بو على : حقوق المرأة فى الكتابة العربية منذ عصر النهضة ، دار الطليعة الجديدة ، دمشق ، ١٩٩٨ .

المقالات والأبحاث

(أ)

– إبراهيم ، هدى : من ذاكرة النضال النسائى ، مواقف ، العدد ٧٤/٧٣ ، خريف ١٩٩٣ – شتاء ١٩٩٤ ، ص ٢٤٠ – ٢٨٤ .

– أبوزيد ، نصر حامد : قضية المرأة بين خطاب النهضة والخطاب الطائفى ، مواقف ، العدد ٧٤/٧٣ ، خريف ١٩٩٣/شتاء ١٩٩٤ ، ص ٣٩ – ٥٣ .

– أبو العزم ، عبد الغنى : رؤية الآخر ومعوقات التغيير ، رحلتا الطهطاوى والصفار ، مداخلة فى مؤتمر العلاقات المصرية المغربية عبر التاريخ ، كلية الآداب ، جامعة حلوان ، ١٦ – ١٨ فبراير ٢٠٠٢ (نسخة مرقونة مسلمة من لدن المؤلف) .

– أبو العزم ، عبد الغنى : المرأة العربية : الواقع وقضايا التحوّل ، شؤون عربية ، تموز/يوليو ١٩٨١ ، ص ١٢٩ – ١٤١ .

– الأزرق ، زهور : راند صلب فى الوطنية ومجاهد ثابت فى السلفية ، جريدة العلم ، ٢٨ مايو ١٩٩٠ ، ص ٦ .

– الأمين ، أنيسة : امرأة الحداثة العربية – ذاكرة السلطة ، ذاكرة الشرعية – قضايا وشهادات ، الحداثة (١) ، النهضة ، التحديث ، القديم والجديد ، صيف ١٩٩٠ ص ٩٩ – ١٢٠ .

(ب)

- بركات ، حليم : إشكالية علاقة العرب بالحداثة ، اهتزاز فى الرؤية ، الوحدة ، العدد ١٠١/١٠٢ ، السنة التاسعة ، فبراير /مارس ١٩٩٣ ، ص ٣٥ - ٣٩ .

- بدران ، مارجو : الحركة النسائية والوطنية فى مصر ، ترجمة : هانا أيوب ، مجلة نون ، العدد ٥ ، يوليو ١٩٩٠ ، ص ١٢ - ٢٧ .

(ج)

- الجابرى ، محمد عابد : المثقف العربى وإشكالية النهضة ، رؤية مستقبلية ، الوحدة ، العدد ، ١٠ ، السنة الأولى ، يوليو ١٩٨٥ ، ص ٤٤ - ٥٣ .

- الجمالى ، حافظ : المثقف العربى من إشكالية النهضة ، الوحدة ، العد ١٠ ، السنة الأولى ، يوليو ١٩٨٥ ، ص ٣١ - ٤٣ .

- جوتشيك ، فاطمة موجى : موقع علاقات النوع المتنازع عليه فى تركيا المعاصرة نشرة ملتقى المرأة والذاكرة ، القاهرة ، إبريل ٢٠٠٠ ، ص ٧ - ١١ .

(ح)

- حابسم ، عبد الجليل : التدخل الاستعمارى والحركية الاجتماعية ، الوحدة ، العدد ٥٧ ، السنة الخامسة ، يونيو ١٩٨٩ ، ص ١٤ - ١٨ .

- الحداد ، محمد : محدودية التمثل الديمقراطى فى خطاب محمد عبده ، منبر الحوار ، العدد ٣٨ ، ربيع ١٩٩٩ ، ص ٩٦ - ١١١ .

- حفيظ ، عبد الوهاب : صورة للحراك الاجتماعى والسياسى (حالة تونس خلال العهد الحسينى) ، الوحدة ، العدد ٥٧ ، السنة الخامسة ، يونيو ١٩٨٩ ، ص ٣٠ - ٤٠ .

– حنفى ، حسن : التراث والتغير الاجتماعى ، شؤون عربية ، تموز/يوليو ، ١٩٨١ ، ص ٨٠ – ٩٠ .

(خ)

خلف الله ، محمد: حقوق المرأة وقانون الأحوال الشخصية ، اليقظة العربية ، العدد الرابع ، السنة الأولى ، يونيو ، ١٩٨٥ ، ص ٦ – ١٧ .

(د)

– دراج ، فيصل : الحداثة والوعى الاجتماعي ، قضايا وشهادات ، الحداثة(١) ، النهضة ، التحديث ، القديم والجديد ، صيف ١٩٩٠ ، ص ٥٧ – ٩٨ .

– الدفالى ، محمد معروف : أخوات الصفا ، تنظيم نسائى رائد فى تاريخ الحركة الوطنية ، مجلة أمل ، العدد ١٣/١٤ ، السنة الخامسة ، ١٩٩٨ ، ص ١٧٨ – ١٩٢ .

(ز)

– زيادة ، معن : المعالم الأولى للمشروع النهضوى الأوروبى فى القرن التاسع عشر ، الوحدة ، السنة الثالثة ، العدد ٣١/٣٢ ، إبريل /مايو ، ١٩٨٧ ، ص ٣٢ – ٣٦ .

– الزين ، صالح على صالح : الأسرة وأبعادها فى النظريات الاجتماعية المعاصرة ، الوحدة ، السنة الخامسة ، العدد ٥٠ ، نوفمبر ، ١٩٨٨ ، ص ٩٥ – ١٠٦ .

(س)

- سبيلا ، محمد : ندوة مجلة الوحدة حول تصورات جديدة للنهضة ، العدد ٣٢/٣١ ، مايو / إبريل ، ١٩٨٧ ، ص ١٣٣ - ١٥٦ .

(ش)

- شرارة ، يولا : من صور المرأة فى الصحافة النسائية ، دراسات عربية ، السنة الحادية عشرة ، أيار / مايو ، ١٩٧٥ ، ص ٨٠ - ١٠١.

- شعبى ، عماد فوزى : قراءة تاريخية مجددة لفكر النهضة ، الوحدة ، العدد ٣٢/٣١ ، مايو / إبريل ، ١٩٨٧ ، ص ٥٢ - ٥٩ .

(ض)

- ضاهر ، عادل : تأنيث الإبستمولوجيا ، مواقف ، العدد ٧٤/٧٣ ، خريف ١٩٩٣ ، شتاء ١٩٩٤ ص . ١٤ - ٣٨ .

(ط)

- طرابيشى ، جورج : عصر النهضة والجرح النرجسى ، نسوية قاسم أمين ، الوحدة ، العدد ٣٢/٣١ ، مايو / إبريل ١٩٨٧ ، ص ١١٥ - ١٣٢ .

(ع)

- عبد اللطيف ، كمال ، علمانية فرح أنطون ، نحو إعادة المجال السياسى فى الفكر العربى ، منير الحوار ، العدد ٣٨ ، ربيع ١٩٩١ ، ص ١١٣ - ١٢٩ .

– عبد اللطيف ، كمال : مفهوم العثمانية فى الخطاب السياسى العربى ، الحدود والآفاق ، الوحدة ، العدد : ٣٢/٣١ ، مايو / أبريل ، ١٩٨٧ ، ص ٦٠ – ٧٤ .

– على ، سـهـير لطفى : دراسـة سـوسـيـولوجـيـة لدور المرأة ، شـؤون عـربـيـة ، تموز/يوليو ١٩٨١ ، ص ١٤٢ – ١٥٣ .

– العيساوى ، فاطمة : أثر التدخل الأجنبى على المرأة المغربية فى القرن التاسع عشر ، مجلة أمل ، العدد ١٣/١٤/ ، السنة الخامسة ، ١٩٩٨ ، ص ١٧٢– ١٧٧ .

(غ)

– غالى ، شكرى : مثقف النهضة أمام المأزق ، قضايا وشهادات ، الحداثة (١) ، النهضة ، التحديث ، القديم والجديد ، صيف ١٩٩٠ ، ص ١٢١ – ١٧٢ .

(ف)

– الفاسى ، علال : إسـهام المرأة المغربية فى الكفاح الوطنـى ، عيون المقالات ، العدد ٩/ ١٠، ١٩٨٧ ، ص ٩٢ – ١٠٤ .

– فـهمى ، على : الثقافة العربية كمحور للمقاومة ضد التبعية ، شؤون عربية ، تموز/ يوليو ١٩٨١ ، ١١٩ – ١٢٨ .

(ق)

– قاسم ، جميل : قراءة فى المقالة الطهطاوية ، المحايثة المشروطة ، الوحدة ، السنة الثالثة ، العدد ٣٢/٣١ ، مايو / إبريل ، ١٩٨٧ ، ص ١٠١ – ١١٤ .

– قرقوط ، نوقان : جوانب غير معروفة من تجربة محمد على ، الوحدة ، السنة الثالثة ، العدد ٣٢/٣١ ، إبريل / مايو ، ١٩٨٧، ص ١١٥ – ١٣٢ .

(ك)

- كوثراني ، وجيه : مسائل فى الوعى التاريخى ، يثيرها استذكار الحملة الفرنسية من الجبرتى إلى شمبليون إلى الطهطاوى ، منبر الحوار ، العدد ٣٨ ، ربيع ١٩٩١ ، ص ٤٢ - ٥٥ .

- كيلة ، سلامة : دراسة فى اتجاهات حركة التنوير فى عصر النهضة ، الوحدة ، العدد ٣٢/٣١ ، السنة الثالثة ، إبريل / مايو ، ١٩٨٧ ، ص ١٦ - ٣١ .

(ل)

- لبيب ، الطاهر : تساؤلات حول المثقف العربى والسلطة ، الوحدة ، العدد ١٠ ، السنة الأولى ، يوليو ١٩٨٥ ، ص ٥ - ٩ .

(م)

- المرنيسى ، فاطمة : من الواقع النسائى إلى التراث ، حوار أجريته معها ، عيون المقالات ، العدد ٩/ ١٠ ، ١٩٨٧ ، ص ٤٧ - ٦٦ .

(ن)

- نجار ، شكرى : مفهوم الوطن فى الفكر السياسى العربى الحديث ، شؤون عربية ، تموز / يوليو ، ١٩٨١ ، ص ٧ - ١٥ .

نصر الله ، إميلى : زمن البحث والحيرة ، مواقف ، العدد ٧٣ - ٧٤ ، خريف ١٩٩٣ - شتاء ١٩٩٤ ، ص ١٦٠ - ١٦٥ .

– النقاش ، أمينة : حرية المرأة وتجدد الثيوقراطية فى مصر ، دراسات عربية ، العدد الرابع ، ١٩٧٤ ، ص . ٢١– ٣٧ .

– النيفر ، مصطفى : أجوبة مغربية على أسئلة أوروبية ، منبر الحوار ، العدد ٣٨ ، صيف ١٩٩٩ ، ص ٥ – ٤١ .

– الهراس ، المختار : ملاحظات حول التقليد والتغير في المجتمعات العربية ، الوحدة ، العدد ٥٧ ، السنة الخامسة ، يونيو ، ١٩٨٩ ، ص . ٦ – ١٣ .

– الهوارى ، أحمد إبراهيم : حول الأصالة والمعاصرة : قراءة نقدية فى تلخيص الإبريز للطهطاوى ، الوحدة ، السنة الرابعة ، العدد ٤٦/٤٧ ، يوليو /أغسطس ، ١٩٨٨ ، ص . ١٤٠ – ١٥٠ .

(و)

– واصف ، نادية : ملك حفنى ناصف ، المرأة والوطن والتاريخ الصامت ، رسائل الذاكرة ، نشرة ملتقى المرأة والذاكرة ، إبريل ، ٢٠٠٠ ، ص ٦ – ٨ .

(ى)

– يسين السيد : جدلية السقوط والصعود الوسطية ، قضايا وشهادات ، الحداثة(١) ، النهضة ، التحديث ، القديم والجديد ، صيف ١٩٩٠ ، ص ٣٢٩ – ٣٥٧ .

فهرس المراجع

باللغة الفرنسية

- Abou al azm, Abdelghani : *La Femme dans la pensée Arabo Islamique,* Thèse de doctorat de troisième cycle, sous la direction de André Miquel, université de la Sorbonne Nouvelle, Paris III , 1976 - 1977 .

- Abdelmalek, Anouar : *Anthologie de la littérature Arabe contemporaine,* Editions du Seuil, Paris, 1965 .

- André Julien, Charles : *Le Maroc façe aux impérialismes,* Editions Jeune Afrique, Paris, 1978.

- Ayache, Albert ; *Le Maroc,* Editions sociales, Paris, 1953.

- Berque, Jacques : Le Mayhreb entre deux Guerres, Editions du Seuil , Paris, 1962 .

- Besse, Guy ; *La condition féminine, images et réalités,* in : Les femmes , aujourd'hui, demain, CEREM , Editions sociales, Paris, 1975.

- Bessis, Sophie/Belhassen, Souhayr ; *Femmes du Maghreb* : L'enjeu , JC lattes, Paris, 1992.

- Bourdieu, Pierre ; *La domination sexuelle* , Editions du Seuil , Paris, 1988 .

- Daoud, Zakya : *Féminisme et politique au Maghreb : soixante ans de lutte* , Maisonneuve et Larose, Paris, 1993.

- Le Fevre, Henri, *Introduction à la modernité,* les Editions de Minuit, Paris, 1962.

- Filali Ansary, Abdou ; *L'Islam est-il hostile à la laicité,* Editions Le Fennec, casablanca, 1997 .

- Gherni, zineb ben Said : *Les dérrapages de l'histoire chez Tahar Haddad,* Les *Travailleurs Dieu et la Femme*, Editions A. Ben Abdallah, Tunis, 1986 .

- Godelier, Maurice, : les *rapports hommes - femmes : Le problème de la domination masculine* , in : La condition féminine, ouvrage collectif sous la direction du CEREM, Editions sociales, Paris, 1978.

- Goldmann, Lucien : *Lukacs - Gyorgy -* , Encyclopédie Universalis, Volume 10.

- Goldmann, Lucien : *Marxisme et sciences humaines,* Gallimard, Paris, 1970.

- Goldmann, lucien : *Le structuralisme génétique* , Denoel / Gonthier , Paris, 1977.

- Lipovtsky , Gilles : *La troisième femme* , Gallimard, Paris, 1997.

- Lukacs, georges : *Signification présente du réalisme critique,* traduit de l'allemand par Maurice de Candillac , Gallimard, Paris, 1960.

- Mernissi, Fatima : *La peur modémité,* Albin Michel , Paris, 1992.

- Oved, Georges : *La gaughe française et le nationalisme marocain,* 1905 - 1955, L'Harmattan, Paris, 1984.

- Roland, Barthes, : *Le degré zéro de l'ecriture,* Editions du Seuil , Paris, 1972.

- Roland , Barthes : *Le plaisir du texte,* Collection Tel quel Paris, 1971.

- Roussillon, Alain : *Ce qu'ils noment - Liberté - Rifaat Attahtaoui ou l'invention avortée d'une modemité politique ottommane* . CNRS, Paris / CESHS, Rabat.

- Talbi, Mohamed : *Plaidoyer pour un islam modeme,* Editions Le Fennec, Casablanca, 1998.

- Todorov, Tzvetan : *Les morales de l'histoire,* Hachette, Paris, 1997.

- Le Tourneau, Roger : *La vie quotidienne à Fes en 1900* , Hachette, Paris, 1965 .

فهرس المؤلفين

(أ)

(ب)

(ت)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ص)

(ض)

(ط)

(ع)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

(ى)

الفهرس

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ١٧٧٢٧ / ٢٠٠٣



لا تنحصر دلالة المسألة النسائية على قضايا المرأة فى إطار معزول ، بل تتسع لتشمل هذه القضايا بكل تشابكاتها الواضحة والمعقدة مع مختلف البنيات المادية والفكرية ، ما دام طرحها ،وإبداء الآراء بشأنها ينبثق من هذه البنيات ، ويحيل عليها بالضرورة ، وما دامت تشكل محور كل مشروع مجتمعى، الشيء الذى يفسر ارتباطها فى الأقطار العربية على مدى الفترات بأسئلة النهضة، أوالاستقلال والتقدم ، والأجوبة المصاغة لها .

وينطلق هذا البحث من المفهوم المتداول للخطاب بصفته شكلا من أشكال اللغة ، والتى تعد مؤسسة اجتماعية ونظاما للقيم، تحيل بدورها إلى أنساق إنسانية عامة وخاصة .

